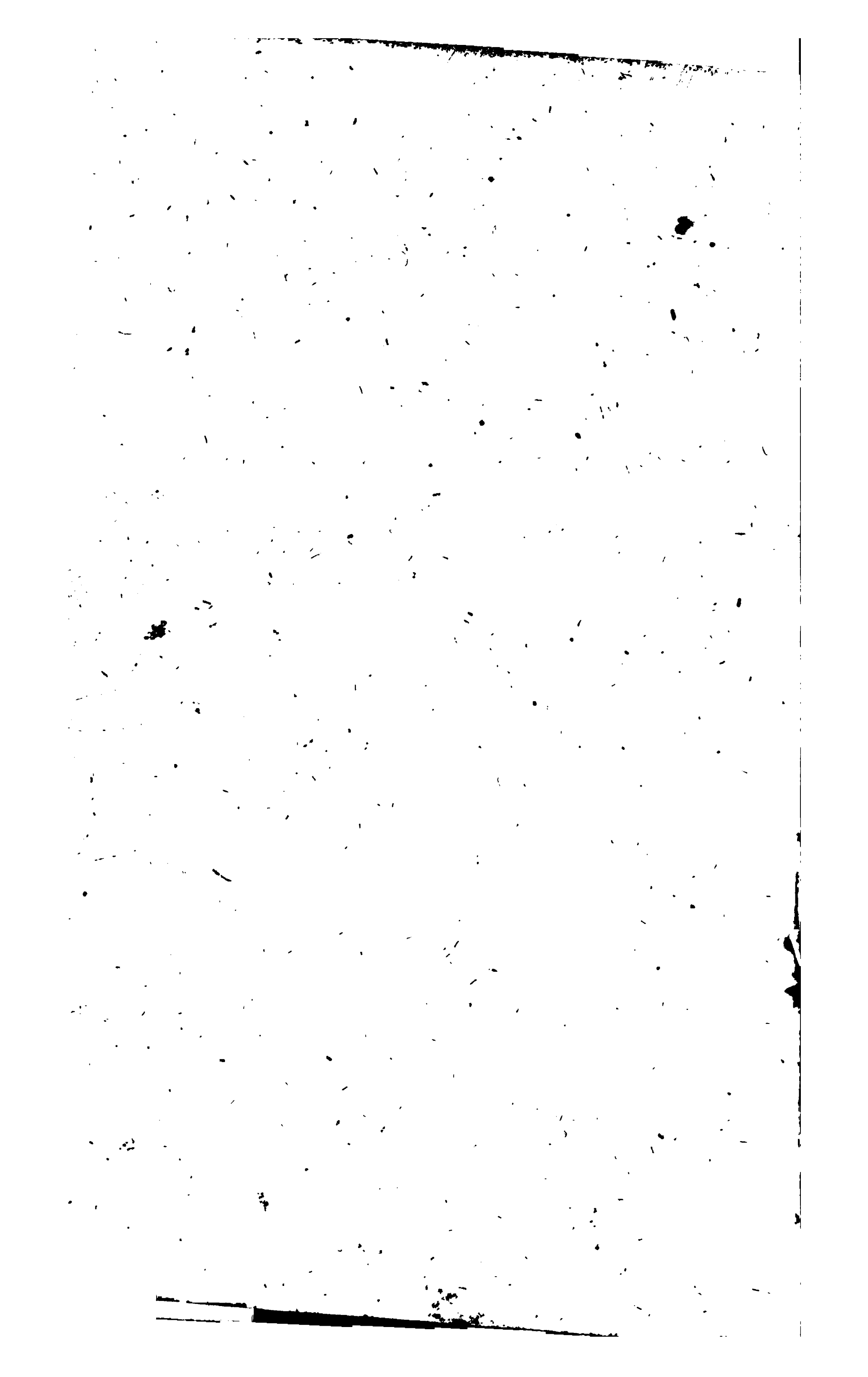



B
2815
.1796
V.1



Grundlage

des

Naturrechts

nach

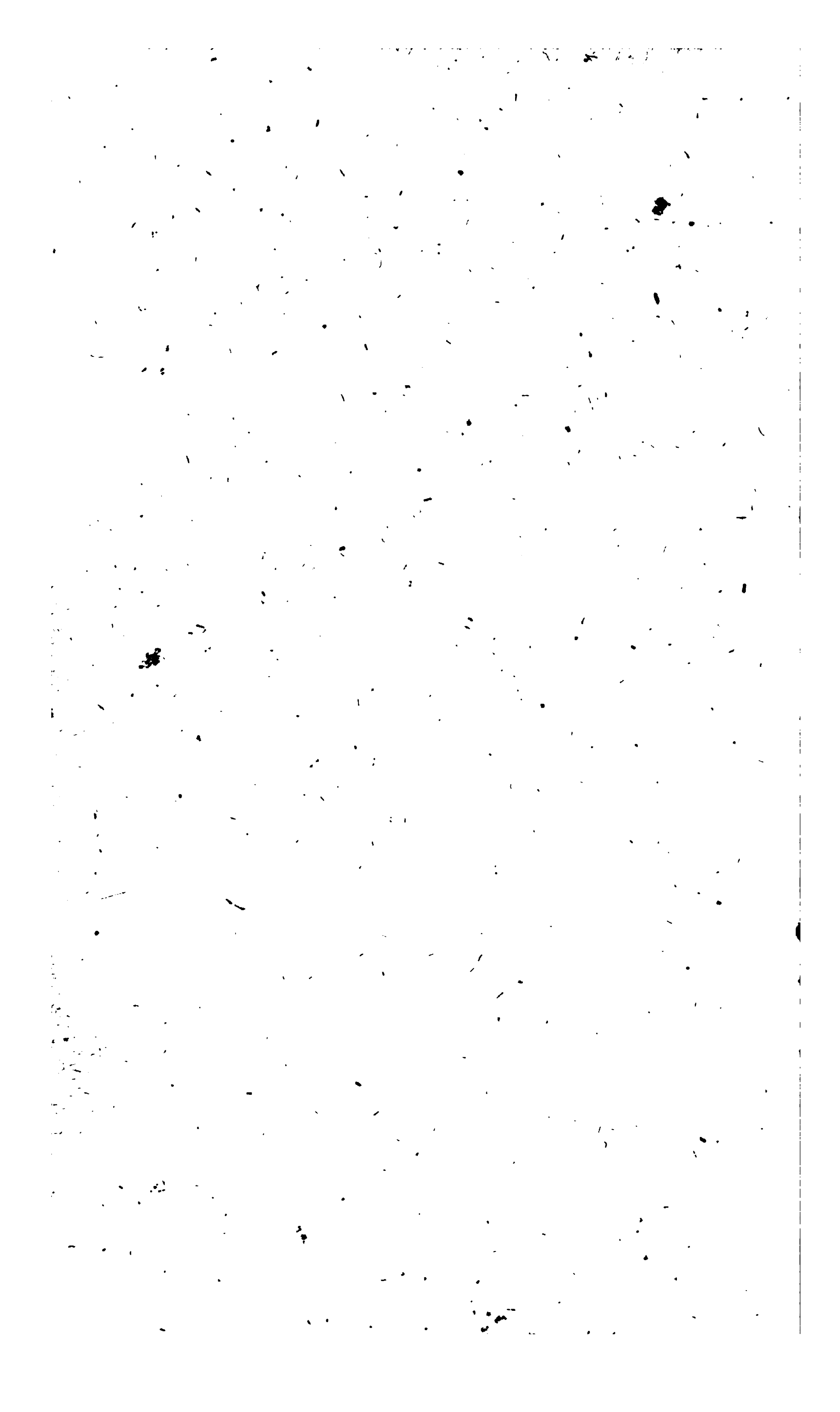
Principien der Wissenschaftslehre

von

Iohann Gottlieb Fichte.

Iena und Leipzig,
bei Christian Ernst Gabler,
1796.


LIBRARY OF THE
UNIVERSITY OF MICHIGAN



Grundlage

des



Naturrechts

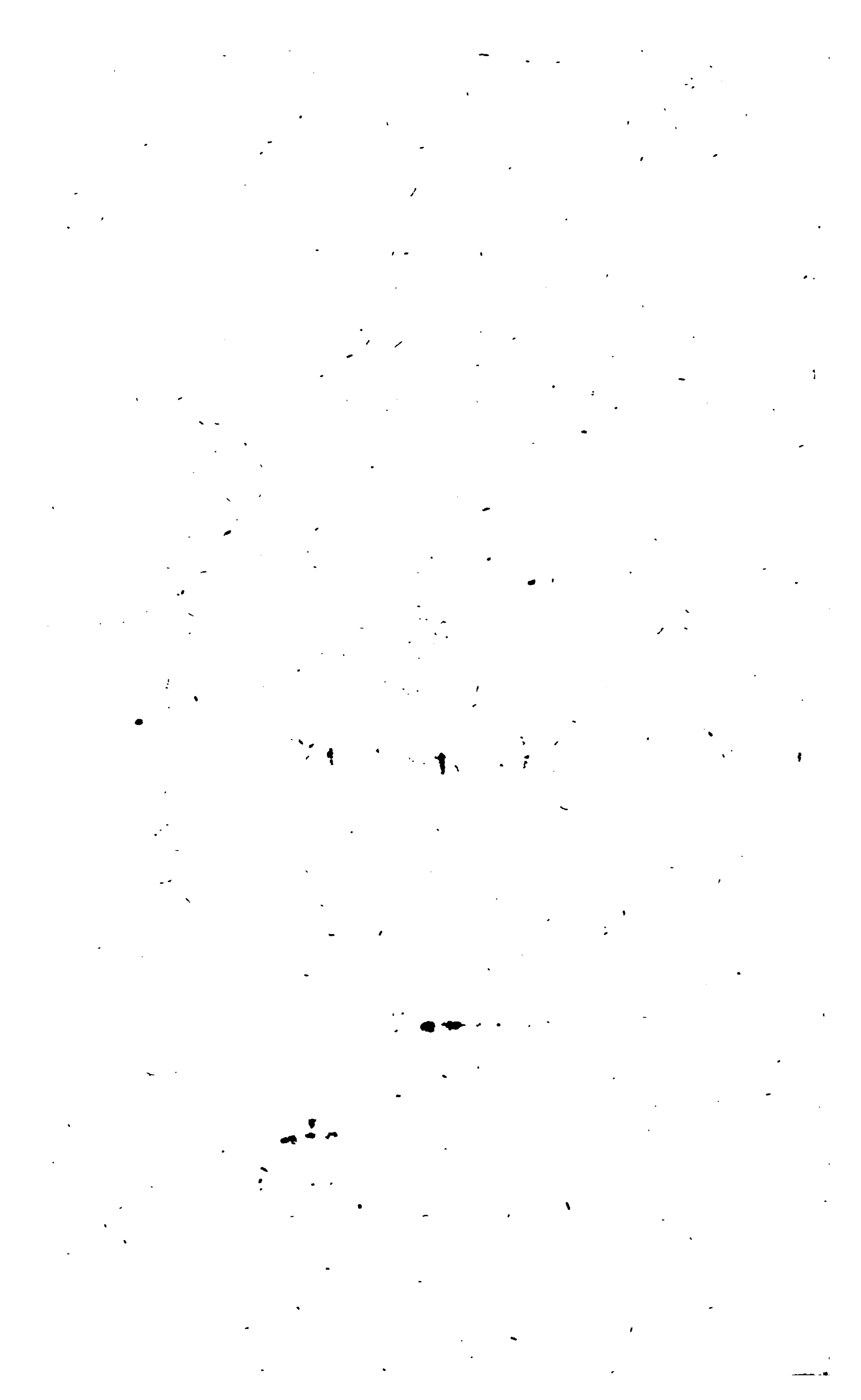
nach

Principien der Wissenschaftslehre

von

Johann Gottlieb Fichte.

Iena und Leipzig,
bei Christian Ernst Gabler,
1796.



Einleitung.

ie eine reelle philosophische Wissenschaft
h von bloßer Formular-Philosophie
unterscheide.

Der Charakter der Vernünftigkeit besteht
in, daß das Handelnde, und das Behandel-
ins sey und eben dasselbe, u. durch diese
chreibung ist d. ~~Umfang~~ Umkreis der Ver-
ft, als solcher, erschöpft. — Der Sprach-
rauch hat diesen erhabenen Begriff für
enigen, die desselben fähig sind, d.h. für
enigen, die der Abstraktion von ihrem
nen Ich fähig sind, in dem Worte: Ich
dergelegt; darum ist die Vernunft über-
upt durch die Ichheit charakterisirt
den. Was für ein vernünftiges Wesen da
, ist in ihm da; aber es ist nichts in
, außer zu Folge seines Handelns auf
h selbst: was es anschauet, schauet
in sich selbst an; aber es ist in ihm
chts anzuschauen als sein Handeln;

* 2 und

und das ~~Ich selbst~~ ist nichts anderes, als ein Handeln auf sich selbst *). — Hierüber sich in Erörterungen einzulassen, lohnt nicht der Mühe. Diese Einsicht ist ausschliessende Bedingung alles Philosophirens, u. ehe man zu ihr sich nicht erhoben hat, ist man zur Philosophie noch nicht reif. Auch haben von jeher alle wahren Philosophen aus diesem Gesichtspuncte philosophirt, nur ohne es deutlich zu wissen.

*) Ich möchte nicht einmal sagen; ein *Handelndes*, um nicht zur Vorstellung eines Substrats, in welchem die Kraft eingewickelt liege, zu veranlassen. — Man hat unter anderen gegen die Wissenschaftslehre argumentirt, als ob sie ein Ich, als ohne Zuthun des Ich vorhandenes Substrat, (ein Ich, als Ding an sich), der Philosophie zum Grunde legte. Wie konnte man doch das, da die Ableitung alles Substrats, aus der nothwendigen Handelsweise des Ich, etwas derselben eigenthümliches und ihr vorzüglich angelegenes ist? Doch, ich kann gar wohl sagen, wie man es konnte und mußte. Diese Leute können ohne Substrat einmal nichts anfangen, weil es ihnen unmöglich ist, sich von dem Gesichtspuncte der gemeinen Erfahrung auf den Gesichtspunct d. Philosophie zu erheben. Sie beschenkten sonach mit dem Substrate, das sie selbst aus ihrem eigenen Vorrathe mit hinzubrachten, die Wissenschaftslehre, u. züchtigten nun, nicht als ob sie das irrige der Sache selbst eingesehen hätten, sondern weil *Kant* ein solches Substrat des Ich abweist, diese Wissenschaft für ihre eigene Unfähigkeit. Sie haben ihr Substrat wo anders, — in dem alten Dinge an sich, ausser dem Ich. (Sequ. adhuc quaedam [illegible]).

2.) Jenes innere Handeln des vernünftigen Wesens geschieht entweder *nothwendig*, oder *mit Freyheit*.

3.) Das vernünftige Wesen *ist*, lediglich inwiefern es sich, als *seyend setzt*, d.h. inwiefern es seiner selbst sich bewußt ist. Alles *Seyn*, des Ich sowohl als des Nicht-Ich, ist eine bestimmte Modification des Bewußtseyns, u. ohne ein Bewußtseyn giebt es kein Seyn. Wer das Gegentheil behauptet, nimt ein Substrat des Ich an, daß ein Ich seyn soll, ohne zu seyn, u. widerspricht sich selbst. Nothwendige aus dem Begriffe des vernünftigen Wesens erfolgende Handlungen sind sonach nur diejenigen, durch welche die Möglichkeit des Selbstbewußtseyns bedingt ist; aber diese alle sind nothwendig und erfolgen gewiß, so gewiß ein vernünftiges Wesen ist. — Das vernünftige Wesen *setzt* nothwendig sich selbst; es thut sonach nothwendig alles dasjenige, was zu seinem Setzen durch sich selbst gehört u. in dem Umfange der durch dieses Setzen ausgedrückten Handlung liegt.

4.) Indem das vernünftige Wesen handelt, wird es seines Handelns sich nicht bewußt; den̄ es *selbst* ist ja *sein Handeln* und nichts anderes: das aber, dessen es sich *bewußt* wird, soll außerhalb dessen liegen; das sich bewußt wird, also außerhalb des Handelns, es soll *Object*, d.i. Gegentheil des Handelns seyn. Das Ich wird nur desjenigen sich bewußt, was ihm in diesem Handeln, u. durch dieses Handeln, (*bloß u. lediglich dadurch*) entsteht, u. dieses ist das Object des Bewußtseyns oder das *Ding*. Ein anderes Ding giebt es für ein vernünftiges Wesen nicht, und da von einem Seyn u. von einem Dinge nur in Beziehung auf ein vernünftiges Wesen geredet werden kann, überhaupt nicht. Wer von einem anderen Dinge redet, versteht sich selbst nicht.

5.) Die —

jenes
5.) Dieses in einem *nothwendigen* *) Handeln ent-
stehende, wobey aber das Ich seines Handelns
sich aus dem angezeigten Grunde nicht be-
wusst wird, erscheint selbst als nothwen-
dig, d. i. das Ich fühlt in der Darstellung dessel-
ben sich gezwungen. Dann sagt man, das Object habe
Realität. Das Kriterium aller Realität ist das Ge-
fühl, etwas so darstellen zu müssen, wie es dar-
gestellt wird. Den Grund dieser Nothwendigkeit
haben *wir* gesehen; es muss so gehandelt wer-
den, wenn das vernünftige Wesen überhaupt als
ein solches seyn soll. Daher ist der Ausdruck
unserer Ueberzeugung von der Realität eines
Dinges der: so wahr ich lebe, so wahr ich bin,
ist dieses oder jenes.

6.) Wenn das Object seinen Grund lediglich im Hand-
len des Ich hat, und durch dieses allein vollstän-
dig bestimmt ist, so kann, wenn es eine Verschie-
denheit unter den Objecten geben sollte, diese
Verschiedenheit lediglich durch verschiedene
Handelsweisen des Ich entstehen. Jedes Object
ist dem Ich bestimmt so geworden, wie es ihm
ist, weil das Ich bestimmt so handelte, wie es
handelte; aber dass es so handelte, war noth-
wendig, denn grade eine solche Handlung
gehörte unter die Bedingungen des Selbstbe-
wusstseyns. — Indem man auf das Object
reflectirt, und die Handelsweise, wodurch es
entsteht, davon unterscheidet, wird dieses Hand-
len, da aus dem oben angeführten Grunde das
Object, nicht als ~~durch~~ dasselbe, sondern als ohne
alles Zuthun des (freien) Ich vorhanden er-
scheint, zu einem blossen *Begreifen*, Auf-
fassen, und Umfassen eines gegebenen. Man
nennt sonach diese Handlungsweise, wenn
sie in der beschriebenen Abstraction vor-
kommt, einen *Begriff*.

Nur durch eine gewisse bestimmte Handelsweise
[illegible]ht ein gewisses bestimmtes Object. wenn aber
[illegible] Nothwendigkeit auf diese bestimmte Weise
andelt wird, entsteht auch dieses Object
[illegible]. Der Begriff und sein Object sind sonach
getrennt, noch können sie es seyn. Das
[illegible]ct ist nicht ohne den Begriff, denn es
[illegible] durch den Begriff; der Begriff nicht ohne
[illegible] Object, denn er ist dasjenige, wodurch das
[illegible]ct nothwendig entsteht. Beide sind Eins un[illegible]
[illegible] dasselbe, von verschiedenen Seiten ang[illegible]
[illegible]en. Sieht man auf die Handlung des Ich,
[illegible] solche, ihrer Form nach, so ist es Begriff.
[illegible]t man auf den Inhalt der Handlung auf
[illegible] Materiale, darauf, was geschieht, mit Ab-
[illegible]action davon, dass es geschieht, so ist es
[illegible]ect. — Wenn man einige Kantianer über
[illegible] Begriffe a priori sprechen hört, so sollte
[illegible]n glauben, dieselben ständen im menschliche[illegible]
[illegible]ste vor der Erfahrung etwa als leere Fä-
[illegible]r da, und warteten, bis die letztere etwas in sie
[illegible]ein stellte. Was für ein Ding mag für diese
[illegible]te ein Begriff seyn, und wie mögen sie
[illegible]u gekommen seyn, die so verstandene
[illegible]tische Lehre für wahr anzunehmen?
[illegible]) Man kann, wie gesagt, vor dem, was aus
[illegible]m Handeln entsteht, das Handeln selbst,
[illegible]d die bestimmte Handelsweise nicht wahr[illegible]
[illegible]men. Für den gewöhnlichen Menschen, und
[illegible] dem Gesichtspuncte des gemeinen Bewusst-
[illegible]ns giebt es nur Objecte, und keine Begrif[illegible]
[illegible] der Begriff verschwindet im Object und
[illegible]llt mit ihm zusammen. Das philosophische
[illegible]ie, d. h. das Talent, in und während des Han[illegible]
[illegible]s selbst nicht nur das, was in ihm entsteht
[illegible]dern auch das Handeln, als solches zu
[illegible]den, diese ganz entgegen gesetzten Richtun[illegible]
[illegible] in einer Auffassung zu vereinigen, und

so seinen eigenen Geist auf der That zu ergreifen, entdeckte zuerst beim Objecte den Begriff, und der Umfang des Bewußtseyns erhielt ein neues Gebiet.

9.) Jene Männer von philosophischem Geiste machten ihre Entdeckungen bekannt. — Es ist nichts leichter als mit Freiheit, und da, wo keine Denknothwendigkeit obwaltet, jede mögl. Bestimmung in seinem Geiste hervorzubringen, willkürlich ihn auf jede Weise, die ein anderer uns etwa angiebt, handeln zu lassen; aber es ist nichts schwerer, als denselben im wirklichen, d. h. nach obigem, nothwendigen Handeln, oder wenn er in der Lage ist, daß er auf diese bestimmte Weise handeln muß, als handelnd zu bemerken. Das erstere Verfahren giebt Begriffe ohne Object, ein leeres Denken; nur auf die zweyte Weise wird der Philosoph Zuschauer eines reellen Denkens seines Geistes.

Das erstere ist ein willkürliches Nachmachen der von anderen vernommenen ursprünglichen Handelsweisen der Vernunft, nachdem die Nothwendigkeit, welche allein ihnen Bedeutung und Realität giebt, verschwunden ist; das leztere allein ist wahre Beobachtung der Vernunft in ihrem Verfahren. Aus dem ersteren entsteht eine leere Formular-Philosophie, die genug gethan zu haben glaubt, wen sie nachgewiesen, daß man sich etwas denken könne, ohne um das Object (um die Bedingungen der Nothwendigkeit dieses Denkens) besorgt zu seyn. Eine reelle Philosophie stellt Begriffe und Objecte zugleich hin, und behandelt nie eines ohne das andere. Eine solche Philosophie einzuführen, und alles bloß formelle Philosophiren abzuschaffen, war der Zweck der Kantischen

Schriften. Ich kann nicht sagen, ob dieser Zweck bis jetzt auch von Einem philosophischen Schriftsteller bemerkt worden. Das aber kann ich sagen, daß das Mißverständniß dieses Systemes sich auf zweyerley Art gezeigt hat, theils bey sogenannten Kantianern darin, daß sie dasselbe auch für eine Formular-Philosophie, nur für die umgekehrte ehmalige hielten, und so leer philosophirten, als je philosophirt worden, nur von einer entgegengesezten Seite, theils bey scharfsinnigen Skeptikern, welche sehr wohl einsahen, woran es eigentlich der Philosophie fehle, aber nicht bemerkten, daß dem Mangel in der Hauptsache abgeholfen sey. Das bloß formelle Denken hat in der Philosophie, in der Mathematik, in der Naturlehre, in allen reinen Wissenschaften unbeschreiblich viel geschadet.

II. Was insbesondere das Naturrecht, als eine reelle philosophische Wissenschaft zu leisten habe.

1, Es ist ein gewisser bestimmter Begriff ursprünglich durch die Vernunft, und in der Vernunft enthalten, kan, dem obigen zu Folge nichts anderes heißen, als, es wird durch das vernünftige Wesen, so gewiß ~~einer ist~~, es ein solches ist, nothwendig auf eine gewisse bestimmte Weise gehandelt. Der Philosoph hat von dieser bestimmten Handlung zu zeigen, daß sie eine Bedingung des Selbstbewußtseyns sey, welches die Deduction desselben ausmacht. Er hat sie selbst nach ihrer Form, der Handelsweise in ihr sowohl als dasjenige, was in diesem Handeln für die Reflexion entsteht, zu beschreiben.

Er

Er liefert dadurch zugleich den Erweis der Nothwendigkeit des Begriffs, bestimmt ihn selbst und zeigt seine Anwendung. Keines dieser Stücke kann von den übrigen getrennt werden, oder selbst die einzelnen behandelten sind unrichtig behandelt, und es ist bloss formell philosophirt. Der Begriff des Rechts soll ein ursprünglicher Begriff der reinen Vernunft seyn, er ist mithin auf die angezeigte Weise zu behandeln.

2.) Es findet sich in Absicht dieses Begriffes, dass er nothwendig werde dadurch, dass das vernünftige Wesen sich nicht als ein solches mit Selbstbewusstseyn setzen kann, ohne sich als *Individuum*, als Eins, unter mehrern vernünftigen Wesen zu setzen, welche es ausser sich annimmt, so wie es sich selbst annimmt.

Wie die Handelsweise in diesem Setzen der Begriff des Rechts sey, lässt sich sogar sinnlich darstellen. Ich setze mich als vernünftig, d.h. als frey. Es ist in mir bey diesem Geschäft die Vorstellung der Freyheit. Ich setze in der gleichen ungetheilten Handlung zugleich andere freie Wesen. Ich beschreibe sonach durch meine Einbildungskraft eine Sphäre für die Freiheit, in welche mehrere Wesen sich theilen. Ich schreibe mir selbst nicht alle Freiheit zu, die ich gesetzt habe, weil ich auch noch andere freie Wesen setzen und denselben einen Theil derselben zuschreiben muss. Ich beschränke mich selbst in meiner Zueignung der Freiheit dadurch, dass ich auch für andere Freiheit übrig lasse. Der Begriff des Rechts ist sonach der Begriff von dem nothwendigen Verhältniss freier Wesen zu einander.

3.) Im Begriffe der Freyheit liegt zuförderst nur das Vermögen durch absolute Spontaneität Begriffe von unsrer möglichen Wirksamkeit zu entwerfen, und nur dieses Vermögen schreiben vernünftige Wesen einander mit Nothwendigkeit zu. Aber, daß ein vernünftiges Individuum oder eine Person sich selbst frei finde, dazu gehört noch etwas anderes nehmlich daß dem Begriff von seiner Wirksamkeit der dadurch gedachte Gegenstand in der Erfahrung entspreche, daß also außer dem Denken seiner Thätigkeit etwas in der Welt außer ihm erfolge.

Sollten nun die Wirkungen der vernünftigen Wesen in dieselbe Welt fallen, sonach auf einander fließen, und sich gegenseitig stören, und hindern können, wie es sich allerdings findet, so würde Freiheit in der letzten Bedeutung für Personen, die in diesem gegenseitigen Einflusse mit einander stehen, nur unter der Bedingung ~~mit einander stehen, nur unter der Bedin~~ möglich seyn, daß Alle ihre Wirksamkeit in gewisse Gränzen einschlößen, und die Welt, als ~~[illegible]~~ ihrer Freiheit, gleichsam unter sich theilten. Da sie aber frei gesetzt sind, so könnte eine solche Gränze nicht außerhalb der Freiheit liegen, als wodurch dieselbe aufgehoben, keineswegs aber als Freiheit beschränkt würde; sondern alle müßten durch Freiheit selbst sich diese Gränze setzen, d. h. alle müßten es sich zum Gesetze gemacht haben, die Freiheit derer, mit denen sie in gegenseitigen Wechselwirkung stehen, nicht zu stören. —

4) Und so hätten wir denn das <u>ganze Object</u> des Rechtsbegriffes: nehml. <u>eine Gemeinschaft</u> zwi-

dig, daß jedes freie Wesen anderes seiner Art
annehme außer sich; aber es ist nicht noth-
wendig, daß sie alle, als freie Wesen neben ein-
ander fortbestehen; der Gedanke einer solchen
Gemeinschaft, und die Realisation derselben ist
also etwas willkührliches. Wenn er aber ge-
dacht werden sollte; wie, durch welchen Be-
griff, durch welche bestimmte Handelsweise
wird er gedacht? Es findet sich daß man
in Gedanken jedes Mitglied der Gesellschaft sei-
ne eigene äußere Freiheit durch innere Frei-
heit so beschränken lasse, daß alle andere ne-
ben ihm auch äußerlich frei seyn können.
Dies nun ist der Rechtsbegriff. Wird er, weil
der Gedanke und die Aufgabe einer solchen
Gemeinschaft willkürl. ist, gedacht als
ein praktischer Begriff, so ist er bloß tech-
nisch praktisch, d.h. wenn gefragt würde
nach welchen Grundsätzen eine Gemeinschaft
zwischen freien Wesen, als solchen, errichtet
werden könnte, wenn etwa jemand eine solche
errichten wollte, so müßte geantwortet werden:
nach dem Rechtsbegriffe. Daß aber eine sol-
che Gemeinschaft errichtet werden solle,
wird dadurch keineswegs gesagt.

5.) Es ist in dieser ganzen Darstellung des
Rechtsbegriffes unterlassen worden, diejenigen
ausführlich zu widerlegen, welche die
Rechtslehre vom Sittengesetze abzuleiten
versuchen; weil, sobald die richtige De-
duction nur einmal da ist, jeder unbefan-
gene sie, ohne daß ihm die Unrichtigkeit der
übrigen weiter gezeigt worden, von selbst
annimt. für befangene aber und für ihre
eigene Sache Kämpfende, jedes zu ihrer
Widerlegung gesagte Wort verlohren ist.

Die Rechtsregel: beschränke deine Freiheit durch den Begriff von der Freiheit aller übrigen Personen, mit denen du in Verbindung kommst, erhält allerdings durch das Gesetz der absoluten Uebereinstimmung mit sich selbst (das Sittengesetz) eine neue Sanction für das Gewissen; und dann macht die philosophische Behandlung desselben ein Kapitel der Moral aus, keineswegs aber die philosophische Rechtslehre, die doch wohl eine eigene für sich bestehende Wissenschaft seyn soll. Man würde sagen können, daß mehrere gelehrte Männer, welche Systeme des N. R. aufgestellt haben, ohne ihr Wissen jenes Kapitel der Moral behandelt hätten, wenn sie nicht vergessen hätten anzugeben, warum denn die Befolgung dieses Gesetzes, das sie doch immer im Sinne haben mußten, mit welcher Formel sie es auch ausdrückten, die Uebereinstimmung des Vernunftwesens mit sich selbst bedinge; wie denn überhaupt, daß ich das im Vorbeigehn bemerke, die Lehrer der Moral nicht bedacht haben, daß das Sittengesetz lediglich formal, mithin leer sey, und daß ihm ein Inhalt anderwärts her nicht erschlichen, sondern gründlich deducirt werden müsse. Wie sich die Sache in unserem Falle verhalte, kann im Vorbeigehn angegeben werden. Ich muß mich nothwendig in Gesellschaft mit den Menschen denken, mit denen die Natur mich vereiniget hat; aber ich kann dieß nicht, ohne meine Freiheit durch die ihrige beschränkt zu denken; nach diesem nothwendigen Denken muß ich nun auch handeln, außerdem

steht mein Handeln mit meinem Denken+)
und ich sonach mit mir selbst im Widerspruche; ich bin im Gewissen, durch
mein Wissen, wie es seyn soll, verbunden,
meine Freyheit zu beschränken. Von
dieser moralischen Verbindlichkeit ist
nun in der Rechtslehre nicht die Rede;
Jeder ist nur verbunden durch den willkürlichen Entschluss, mit anderen in Gesellschaft zu leben, und wenn jemand
seine Willkühr gar nicht beschränken
will, so kann man ihm auf dem Gebiete
des Naturrechtes weiter nichts entgegenstellen, als das, dass er sodann aus aller
menschlichen Gesellschaft sich entfernen
müsse.

6.) In der gegenwärtigen Schrift ist
der Begriff des Rechts als Bedingung
des Selbstbewusstseyns zugleich mit
seinem Objecte deducirt worden; er ist abge-

*) Ich lese irgendwo; der Satz, ~~dass~~ die
mannigfaltigen Handlungen des freien Willens sollen mit sich selbst übereinstimmen,
sey der Grundsatz der Sittenlehre. Dies ist
eine sehr verunglückte Anwendung des
von mir in den Vorlesungen über die
Bestimmung des Gelehrten aufgestellten Postulats
der absoluten Uebereinstimmung des Vernunftwesens mit sich selbst. Man darf dann nur
darauf denken, ein recht consequenter Bösewicht zu werden; die Handlungen des
freien Willens stimmen dann vollkommen
unter sich überein, denn sie widersprechen
gesammt der Ueberzeugung von dem,
seyn soll, und man hat einer solchen
Lehre genug gethan.

geleitet, bestimmt, und seine Anwendung gesichert, wie von einer reellen Wissenschaft zu fordern ist. Es ist dieses geschehen im ersten und zweiten Abschnitte dieser Untersuchung. Er ist weiter bestimmt, und die Art, wie er in der Sinnenwelt realisiret werden müste, nachgewiesen, in der Lehre vom Staatsbürgerrechte, der die Untersuchungen über das Urrecht, und Zwangsrecht, zur Vorbereitung dienen. Die drei für die vollendete Bestimmung des Staatsbürgerrechts nothwendigen, und in dem Buche angegebenen Kapitel, über den Staatsbürgervertrag, die bürgerliche Gesezgebung und die Constitution, sind bereits ausgearbeitet, und meinen Zuhörern vorgetragen worden *); und sie werden zugleich mit dem Völker „dem Weltbürger„ und dem Familienrechte in der nächsten Messe, unter dem Titel des *angewandten Naturrechts* erscheinen.

III. Ue-

*) Der Abdruck derselben war gegenwärtig unmöglich; darum blieben sie zurück, und ich erhielt dadurch Gelegenheit, die übrigen Theile der allgemeinen Rechtslehre ihnen beizufügen. — Nur eine Unbequemlichkeit entsteht daraus für dieses Buch. Ich bin nemlich durch die bisherige Erfahrung berechtigt, anzunehmen, daſs nicht alle Kunstrichter, mit meinen Grundsätzen zugleich die Fähigkeit erhalten, dieselben weiter anzuwenden. Ich bitte sonach jeden, der nicht das schon durch Erfahrung bestätigte sichere Selbstbewuſstseyn dieser Fähigkeit hat, sich mit jener weitern Anwendung lieber nicht zu übereilen, sondern meine Schrift zu erwarten.

III. *Ueber das Verhältniſs der gegenwärtigen Theorie des Rechts zu der Kantischen.*

Ausser einigen vortrefflichen Winken des Herrn D. *Ehrhard*, in mehrern seiner neuesten Schriften, und Herrn *Maimons*, in einem Aufsatze über das Naturrecht, im Prof. Niethammers Philosophischen Journal hatte der Verf. dieser Schrift keine Spur gefunden, daſs irgend ein Philosoph, in die gewöhnliche Weise das Naturrecht zu behandeln, ein Mistrauen setze, als er nach völliger Vollendung der Grundlage seiner Rechtstheorie aus Principien der Wissenschaftslehre durch die höchstwichtige *) Schrift *Kants: Zum ewigen Frieden*, auf das angenehmste überrascht wurde.

Eine Vergleichung der Kantischen Grundsätze über Recht, soviel dieselben aus der genannten Schrift hervorgehen, und des hier vorgetragenen Systems, dürfte vielleicht manchen Lesern nicht unangenehm seyn.

Ob

*) Was soll man von dem Scharfsinne eines Theils des Publikum denken, wenn man diese Schrift mit den Ideen des Abts St. Pierre, oder Rousseaus über denselben Gegenstand in Eine Klasse setzen hört? Die erstern sagten nur, daſs die Ausführung dieser Idee wünschenswürdig wäre, worüber ihnen ohne Zweifel jeder wohldenkende den Beweis schenkt, daſs sie nicht unmöglich wäre, — wenn die Menschen anders wären, als sie vor der Hand noch sind. *Kant* zeigt, daſs diese Idee eine *nothwendige* Aufgabe der Vernunft, und die Darstellung derselben ein Naturzweck ist, den dieselbe über kurz oder lang, erreichen wird, da sie unaufhörlich dahin arbeitet, und schon so vieles wirklich erreicht hat, was auf dem Wege dazu liegt: welches ohne Zweifel eine sehr verschiedene Ansicht desselben Gegenstandes ist.

es für den Einzelnen nur durch die Einwilligung desselben, nicht geradezu diesem bestimmten Gesetze, aber dazu, mit diesem Staate vereinigt zu seyn. Aus diesen Gründen, und in diesem Sinne ist in unsrer Theorie behauptet worden, dafs die legislative Gewalt, in der Civilgesezgebung, und die exekutive, gar nicht zu trennen sind, sondern vielmehr nothwendig vereinigt bleiben müssen. Die Civilgesetzgebung ist selbst ein Zweig der Ausübung, inwiefern nur das Recht überhaupt in Ausübung gebracht werden soll. Der Verwalter der exekutiven Gewalt ist der natürliche Interpret des gemeinsamen Willens, über das Verhältnifs der Einzelnen zu einander im Staate; nicht gerade desjenigen Willens, den sie wirklich haben, sondern dessen, den sie haben müssen, wenn sie bei einander bestehen sollen; ob ihn auch in der That etwa kein Einziger hätte, wie sich zuweilen wohl dürfte annehmen lassen.

Von ganz anderer Art ist das Gesez, über die Weise, wie das Gesez zur Ausübung gebracht werden soll, oder die *Constitution*. Zu dieser mufs jeder Staatsbürger seine Stimme geben, und sie kann nur durch absolute Einstimmigkeit festgesezt werden; da sie die Garantie ist, die sich jeder von Allen, für die Sicherheit seiner sämmtlichen Rechte in der Gesellschaft, geben läfst. Der wesentlichste Bestandtheil jeder Constitution ist das in dieser Theorie aufgestellte Ephorat. Ob dieses hinreichend sey, die Rechte aller, ohne die von andern vorgeschlagene, (denn *in wieweit Kant* diese Meinung billigt, die, *zum Theil*, ganz richtig ist, geht aus seiner Schrift nicht hervor) und mir unthunlich scheinende Trennung der legislativen und exekutiven Gewalt überhaupt, zu sichern, überlasse ich der Beurtheilung unbefangener Kenner.

Erstes

Erstes Hauptstück.

Deduktion des Begriffs vom Rechte.

§. 1. Erster Lehrsaz.

Ein endliches vernünftiges Wesen kann sich selbst nicht setzen, ohne sich eine freie Wirksamkeit zuzuschreiben.

Beweiss.

I. *Soll ein Vernunftwesen sich als solches setzen, so muss es sich eine Thätigkeit zuschreiben, deren letzter Grund schlechthin in ihm selbst liege.* (Beides sind Wechselsätze: einer sagt, was der andere sagt.)

In sich selbst zurückgehende Thätigkeit überhaupt (Ichheit, Subjektivität) *ist Charakter des Vernunftwesens.* Das Setzen seiner selbst (die Reflexion über sich selbst) ist ein Akt dieser Thätigkeit. Diese Reflexion heisse A. *Durch den Akt einer solchen Thätigkeit sezt sich das Vernunftwesen.* Alle Reflexion geht auf etwas, als auf sein Objekt, B. Was für ein Etwas muss denn das Objekt der gefoderten Reflexion A. seyn? — Das Vernunftwesen soll in ihr sich selbst setzen, sich selbst zum Objekt haben. Aber sein

Charakter ist in sich zurückgehende Thätigkeit. Das lezte höchste Substrat B. seiner Reflexion auf sich selbst muſs demnach auch seyn, *in sich selbst zurückgehende, sich selbst bestimmende Thätigkeit.* Ausserdem sezt es sich nicht als Vernunftwesen, und sezt überhaupt sich nicht, welches der Voraussetzung widerspricht.

Das aufgestellte Vernunftwesen ist ein *endliches. Aber ein endliches Vernunftwesen ist ein solches, das auf nichts reflektiren kann, ausser auf ein begrenztes.* Beide Begriffe sind Wechselbegriffe, und einer bedeutet, was der andere bedeutet. Demnach müſste die in sich zurückgehende Thätigkeit B. eine begrenzte seyn, d. h. es müſste ausser ihr noch ein C. geben, und durch das reflektirende zu setzen seyn, welches nicht diese Thätigkeit, sondern derselben entgegengesezt wäre.

II. *Seine Thätigkeit in der Weltanschauung kann das Vernunftwesen nicht als eine solche setzen;*

denn diese soll ja vermöge des Begriffs, nicht in das Anschauende zurückgehen; nicht dieses, sondern vielmehr etwas, das ausser ihm liegen, und ihm entgegengesezt seyn soll, — eine Welt — zum Objekte haben. —

(Hinterher kann das dabei vorkommende *Handeln* das Anschauen, allerdings dem Vernunftwesen durch sich selbst zugeschrieben, und zum Bewuſstseyn erhoben werden; das Vernunftwesen kann sich setzen, als das anschauende. Ja, von dem Gesichtspunkte einer transscendentalen Philosophie aus sieht man sogar ein,

daſs

dafs selbst das Anschauen nichts weiter, als ein in sich selbst zurückgehendes Ich, und die Welt nichts weiter sey, als das in seinen ursprünglichen Schranken angeschaute Ich. Dann aber mufs das Ich schon für sich selbst da seyn, um etwas sich zuschreiben zu können; hier ist nur die Frage davon, wie es ursprünglich für sich selbst da seyn könne, und dies ist aus der Weltanschauung nicht zu erklären; sondern diese selbst vielmehr wird erst durch jenes, welches wir aufsuchen, möglich.)

III. *Aber dasselbe kann eine Thätigkeit, wie wir sie suchen, der Welt, welche das begrenzende derselben seyn würde, entgegensetzen und, um sie entgegensetzen zu können, dieselbe erzeugen; und wenn eine solche Thätigkeit die einzige Bedingung der Möglichkeit des Selbstbewufstseyns ist, Selbstbewufstseyn aber dem Vernunftwesen nach seinem Begriffe nothwendig zukommen mufs, so mufs das gefoderte geschehen.*

a.) Die Thätigkeit des Vernunftwesens in der Weltanschauung, welche uns, die wir philosophiren, aber noch nicht dem Vernunftwesen, über welches wir philosophiren, bekannt seyn mufs, wenn wir mit unsrer Spekulation bis zur Aufftellung eines Naturrechts vorgerückt sind, ist, wenn auch nicht ihrer Form nach, d. i. dafs sie überhaupt statt findet, doch ihrem Inhalte nach, d. i. dafs sie nachdem sie nun einmal in einem bestimmten Falle statt findet, gerade so verfährt, *gezwungen* und *gebunden*. Wir müssen die Gegenstände so vorstellen, wie sie unserm Dafürhalten nach, ohne unser Zuthun sind, unser Vorstellen mufs sich nach ihrem Seyn richten. Eine dieser Thätigkeit ent-

gegengesezte Thätigkeit müſste mithin in Rücksicht ihres Inhalts *frei* seyn; es müſste so, oder anders, oder auch noch anders gehandelt werden können.

Ferner, die freie Thätigkeit, soll durch die Thätigkeit in der Weltanschauung begrenzt seyn, d. h. die Thätigkeit in der Weltanschauung ist selbst jene freie Thätigkeit im Zustande der Gebundenheit; und umgekehrt, die freie Thätigkeit ist die in der Weltanschauung beschäftigte, wenn die Gebundenheit wegfällt: die Objekte sind Objekte lediglich dadurch und insofern, daſs sie durch die freie Thätigkeit des Ich nicht daseyn sollen, und daſs diese aufgehalten und eingeschränkt werden muſs, wenn sie da seyn sollen. Die freie Thätigkeit aber gehet darauf aus, die Objekte, inwiefern sie dieselbe binden, aufzuheben. Sie ist mithin *Wirksamkeit* auf die Objekte, und die Anschauung ist aufgehobene, durch das Vernunftwesen selbst freiwillig aufgegebene Wirksamkeit.

Das ist die zu setzende Thätigkeit B. in Beziehung auf die Weltanschauung, und die Welt selbst. Nun aber soll sie nothwendig seyn ein Zurückgehen des Vernunftwesens in sich selbst, und inwiefern sie auf die Objekte geht, ist sie dies nicht. Sie muſste daher, auf das Vernunftwesen selbst bezogen, seyn eine freie Selbstbestimmung zur Wirksamkeit. Inwiefern sie auf das Objekt geht, ist sie bestimmt ihrem Inhalte nach. Dies soll sie ursprünglich, und ihrem Wesen nach, nicht seyn; sie wird daher durch sich selbst bestimmt, ist bestimmt und bestimmend zugleich, ist daher recht eigentlich eine in sich selbst zurückgehende Thätigkeit.

Syste-

Systematisch ist das jezt gesagte so darzustellen. Die aufzuzeigende Thätigkeit ist dem Anschauen *entgegenzusetzen*, und ist insofern absolut frei, weil jenes gebunden ist; geht auf das Vernunftwesen, oder was *dasselbe* gesagt ist, die Thätigkeit geht in sich selbst zurück (denn das Vernunftwesen und seine Thätigsind eins und dasselbe) weil jene auf etwas ausser dem Vernunftwesen geht; und ist insofern das *Bilden* des Begriffs von einer vorgesezten Wirksamkeit ausser uns, oder von einem Zwecke. Zugleich ist sie auf das Anschauen zu *beziehen*, d. i. demselben gleich zu setzen; dann ist sie Wirksamkeit auf die Objekte, die aber, welches ja nicht aus der Acht zu lassen, unmittelbar aus dem Begriffe folgt, und, nur aus einem andern Gesichtspunkte angesehen, dasselbe ist.

b.) Vermittelst einer solchen Thätigkeit wird das geforderte Selbstbewustseyn möglich. Sie ist etwas, das seinen lezten Grund in dem vernünftigen Wesen selbst hat, und als solches zu setzen ist, vermittelst des möglichen Gegensatzes eines solchen, das seinen Grund nicht in ihm hat. Das Ich (das vernünftige Wesen selbst, als solches) wäre jezt ein beschränktes bestimmtes, und darum durch die Reflexion zu umfassendes: nemlich das praktische Ich wäre das Ich für die Reflexion, das durch sich selbst gesezte, und in der Reflexion durch sich zu setzende Ich, und diesem, als logischem Subjekte, könnte in einem möglichen Prädikate etwas beigemessen werden, wie hier die Weltanschauung.

c.) *Nur* vermittelst einer solchen Thätigkeit wird das Selbstbewustseyn möglich. Denn in dem aufgestell-

stellten liegt weiter nichts, als die Merkmale, die wir oben als Bedingungen des Selbstbewustseyns aufgezeigt haben; daſs nemlich eine in sich zurückgehende Thätigkeit sey oder eine solche die ihren lezten Grund im Vernunftwesen selbst habe, daſs diese endlich sey und begrenzt, und daſs sie als begrenzte, d. h. im Gegensaz und Beziehung mit dem begrenzenden gesezt werde, als welches bloſs dadurch, daſs überhaupt über sie reflektiret wird, geschieht.

Mithin wird eine ſolche Thätigkeit, und das Setzen derselben nothwendig angenommen, so wie das Selbſtbewuſstseyn angenommen wird, und beide Begriffe sind identisch.

Corollaria.

1.) Es wird behauptet, daſs das praktische Ich das Ich des ursprünglichen Selbstbewuſstseyns sey; daſs ein vernünftiges Wesen nur im Wollen unmittelbar sich wahrnimmt, und sich nicht, und dem zufolge auch die Welt nicht wahrnehmen würde, mithin auch nicht einmal Intelligenz seyn würde, wenn es nicht ein praktisches Wesen wäre. Das Wollen ist der eigentliche wesentliche Charakter der Vernunft; das Vorstellen steht mit demselben der Einsicht des Philosophen nach, freilich in Wechselwirkung, aber dennoch wird es gesezt als das zufällige. Das praktische Vermögen ist die innigste Wurzel des Ich, auf dieses wird erst alles andere aufgetragen, und daran angeheftet.

Alle andere Versuche, das Ich in Selbstbewuſstseyn zu deduciren, sind verunglükt, weil sie immer voraussetzen müssen, was sie deduciren wollen; und hier

Sittenlehre genug gethan.

hier zeigt sich, warum sie verunglücken mufsten. — Wie konnte man doch annehmen, dafs durch Verknüpfung mehrerer Vorstellungen, in deren keiner das Ich läge, wenn nur die mehrern zusammengesezt würden, ein Ich entstünde. Erst nachdem das Ich da ist, kann in demselben etwas verknüpft werden; dasselbe mufs sonach vor aller Verknüpfung, es versteht sich, wie hier immer, *für das Ich*, da seyn *).

2.) Wollen und Vorstellen stehen sonach in steter nothwendiger Wechselwirkung, und keines von beiden ist möglich, ohne dafs das zweite zugleich sey. Dafs jedes Wollen durch ein Vorstellen bedingt sey, wird man ohne Mühe zugeben, und ist seit langem zuge-

*) Das Ich, *welches* reflektiren soll, (so wie auch dasjenige, *welches* sich zum Wirken bestimmen *welches* die Welt anschauen soll, u. s. f.) *geht* — es versteht sich für das im Philosophiren reflektirende Ich, welches doch wohl auch Ich ist, und gebunden an die Gesetze seines Wesens, *zufolge dieser Gesetze allein*, voraus, und das ist dasjenige, von welchem der erste Grundsaz der Wissenschaftslehre redet.

Für dieses reflektirende Ich nun soll ein anderes Ich, d. h. dieses Ich soll für sich selbst, Objekt seyn. Wie ist dies möglich? davon wird hier geredet. — Aufmerksame Leser verzeihen mir diese Note. Sie ist nicht für sie, sondern für die flüchtigen und zerstreuten, die ihrer hier bedurften; und diese sind gebeten, dieselbe allenthalben zu suppliren, wo sie ihrer wieder bedürfen werden.

gegeben: ich muſs dasjenige vorstellen, was ich will. Umgekehrt, dürfte *die* Behauptung, daſs jedes Vorstellen durch ein Wollen bedingt sey, Schwierigkeit gefunden haben. Aber ein Vorstellen kann nicht seyn ohne ein Vorstellendes, und kann nicht mit Bewuſstseyn gesezt werden, ohne daſs das Vorstellende gesezt werde. Dies aber ist, nicht accidentaliter, inwiefern es jetzo vorstellt, sondern substantialiter, inwiefern es überhaupt ist, und etwas ist, entweder ein wirklich wollendes, oder doch ein durch seine Willensfähigkeit geseztes, und charakterisirtes. — Die bloſse Intelligenz macht kein vernünftiges Wesen, denn sie ist allein nicht möglich, noch macht das bloſse praktische Vermögen eins, weil es gleichfalls allein nicht möglich ist, sondern beide vereinigt vollenden erst dasselbe, und machen es zu einem Ganzen.

3.) Durch diese Wechselwirkung zwischen Anschauen und Wollen des Ich wird erst das Ich selbst, und alles, was für das Ich (für die Vernunft) ist, d. h. alles, was überhaupt ist, möglich.

Zuförderst das Ich selbst. — Es soll, dürfte man sagen, eine Wechselwirkung zwischen dem Anschauen und Wollen des Ich der Möglichkeit des Ich selbst vorhergehen; im Ich soll etwas seyn, das in Wechselwirkung steht, ehe das Ich selbst ist; und dies sey widersprechend. Aber gerade hier liegt die Täuschung, welche abgehalten werden soll. Das Anschauen und Wollen geht dem Ich weder vorher noch nachher, sondern es ist selbst das Ich; es geschieht beides nur, inwiefern das Ich sich selbst sezt, es geschieht nur in diesem Setzen, und durch dieses Setzen

zen, dafs es geschehe; und es ist nichtig, an ein Geschehen ausser dem Setzen, und unabhängig von ihm zu denken; umgekehrt, das Ich sezt sich, inwiefern beides geschieht, und inwiefern es sezt, dafs beides geschehe, und es ist eben so nichtig, an ein anderes Setzen des Ich zu denken. Es ist, zum wenigsten unphilosophisch, zu glauben, dafs das Ich noch etwas anderes sey, als *zugleich seine That, und sein Produkt*. So wie wir von dem Ich, als einem thätigen hören, ermangeln wir nicht sogleich ein Substrat uns einzubilden, in welchem die Thätigkeit, als blofses Vermögen, inwohnen soll. Dies ist nicht das Ich, sondern es ist ein Produkt unserer eigenen Einbildungskraft, das wir auf Veranlassung der Anforderung, das Ich zu denken, entwerfen. Das Ich ist nicht etwas, *das Vermögen hat*, es ist überhaupt kein Vermögen, sondern es ist *handelnd*; et ist, was es handelt, und wenn es nicht handelt, so ist es nichts.

Man hat gefragt: wie kömmt das Vorstellende zu der Ueberzeugung, dafs ausser seiner Vorstellung ein Objekt derselben vorhanden sey, und dafs dasselbe so beschaffen sey, wie es vorgestellt wird. Wenn man nur recht bedacht hätte, was diese Frage sagen wollte, so würde man schon von dieser Ueberlegung aus auf die richtigen Begriffe gekommen seyn. — Das Ich selbst macht durch sein Handeln das Objekt; die Form seines Handelns ist selbst das Objekt, und es ist an kein anderes Objekt zu denken. Dasjenige, dessen Handelsweise nothwendig ein Objekt wird, ist ein Ich, und das Ich selbst ist nichts weiter, als ein solches, dessen blosse Handelsweise ein Objekt wird. Handelt

es

es mit seinem ganzen Vermögen, — man muſs sich wohl so ausdrücken, um sich überhaupt ausdrücken zu können, — so ist es sich selbst Objekt; handelt es nur mit einem Theile desselben, so hat es etwas, das ausser ihm seyn soll, zum Objekte.

Sich selbst in dieser Identität des Handelns, und Behandeltwerdens, nicht im Handeln, nicht im Behandeltwerden, sondern in der *Identität* beider ergreifen, und gleichsam auf der That überraschen, heiſst das reine Ich begreifen, und sich des Gesichtspunktes aller transcendentalen Philosophie bemächtigen. Dieses Talent scheint manchen ganz und gar versagt zu seyn. Wer beides nur einzeln und abgesondert ansehen kann, und auch, wenn er sich Mühe giebt, den angezeigten Gedanken zu fassen, immer nur so wie es sich trifft, entweder das thätige, oder das Objekt der Thätigkeit ergreift, erhält durch beide in ihrer Absonderung ganz widersprechende Resultate, die nur scheinbar vereinigt werden können, weil sie es nicht gleich vom Anfange an wären.

§. 2. Folgesaz.

Durch dieses Setzen seines Vermögens zur freien Wirksamkeit sezt, und bestimmt das Vernunftwesen eine Sinnenwelt ausser sich.

I.) Es *sezt* sie. Nur das absolut selbstthätige, oder praktische wird als subjektiv, als dem Ich zugehörig, gesezt, und durch die Beschränkung desselben ist das Ich selbst beschränkt. Was ausserhalb dieser Sphäre liegt, wird eben dadurch, daſs es ausser ihr liegt,

liegt, gesezt als nicht durch die Thätigkeit des Ich hervorgebracht, noch durch sie hervorzubringen; es wird sonach aus der Sphäre des Ich, und dieses aus seiner Sphäre ausgeschlossen; es entsteht ein System der Objekte, d. i. eine Welt, die *unabhängig vom Ich*, nemlich vom praktischen, welches hier für das Ich überhaupt gilt, *da ist*, und von welcher unabhängig *das Ich*, abermals das praktische, seine Zwecke bestimmende, *gleichfalls da ist*, die mithin ausser einander da sind, und jedes seine besondere Existenz haben.

Corollaria.

1.) Der transcendentale Philosoph mufs annehmen, dafs alles was sey, nur *für* ein Ich, und was für ein Ich seyn soll, nur *durch* das Ich seyn könne. Der gemeine Menschenverstand giebt im Gegentheil beiden eine unabhängige Existenz; und behauptet, dafs die Welt immer seyn würde, wenn auch er nicht wäre. Der leztere hat nicht Rücksicht auf die Behauptung des erstern zu nehmen, und kann es nicht, denn er steht auf einem niedern Gesichtspunkte; der erstere aber mufs auf den leztern allerdings sehen, und seine Behauptung ist so lange unbestimmt, und eben darum zum Theil unrichtig, bis er gezeigt hat, wie gerade nur aus seiner Behauptung das *leztere nothwendig folge, und nur durch ihre Voraussetzung sich erklären lasse.* Die Philosophie mufs unsere Ueberzeugung von dem Daseyn einer Welt ausser uns deduciren.

Dies ist nun hier aus der Möglichkeit des Selbstbewufstseyns geschehen, und jene Ueberzeugung ist als Bedingung dieses Selbstbewufstseyns erwiesen. Weil das Ich sich im Selbstbewufstseyn nur praktisch

setzen

setzen kann, überhaupt aber nichts, denn ein endliches, setzen kann, mithin zugleich eine Grenze seiner praktischen Thätigkeit setzen mufs, darum mufs es eine Welt ausser sich setzen. So verfährt ursprünglich jedes vernünftige Wesen, und so verfährt ohne Zweifel auch der Philosoph.

Wenn nun gleich der leztere hinterher einsieht, dafs das Vernunftwesen zuförderst seine unterdrückte praktische Thätigkeit setzen müsse, um das Objekt setzen und bestimmen zu können, dafs mithin das Objekt selbst gar nicht unmittelbar gegeben, sondern dafs es zu Folge eines andern ursprünglich erst hervorgebracht sey; so hindert dies den gemeinen Menschenverstand nicht, der dieser so eben postulirten Verrichtungen sich nicht bewufst seyn kann, da sie die Möglichkeit alles Bewufstseyns bedingen, und sonach ausserhalb des Umkreises desselben liegen, und der die Spekulationen, die die Ueberzeugung des Philosophen leiten, nicht macht; es hindert selbst den Philosophen nicht, fobald er auf den Gesichtspunkt des gemeinen Menschenverstandes zu stehen kommt.

Man dürfte fragen: Welche Realität soll denn nun jenen ausserhalb des Umkreises alles Bewufstseyns liegenden, und im Bewufstseyn nicht gesezten Handlungen zukommen, wenn nur *dem* Realität zukommt, was durch das Ich nothwendig gesezt wird? — Natürlich keine, ausser inwiefern es gesezt wird, demnach lediglich eine Realität für den philosophirenden Verstand. Wenn man die Verrichtungen des menschlichen Geistes systematisch in einem lezten Grunde vereinigen wolle, müsse man dieses

und

und jenes als Handlungen desselben annehmen; jedes vernünftige Wesen, das es versuchen würde, werde in diese Nothwendigkeit versezt werden; dies und weiter nichts behauptet der Philoseph. Jene ursprüngliche Thathandlungen haben die gleiche Realität, welche die Kausalität der Dinge in der Sinnenwelt auf einander, und ihre durchgängige Wechselwirkung hat. Für jene Urvölker, von denen wir noch Denkmäler haben, die ihre Erfahrungen wenig vereinigten, sondern die einzelnen Wahrnehmungen zerstreut in ihrem Bewufstseyn liegen liessen, war keine solche, wenigstens weit fortgehende Kausalität, noch Wechselwirkung. Fast alle Gegenstände in der Sinnenwelt belebten sie, und machten dieselben zu ersten freien Ursachen, wie sie selbst waren. Ein solcher allgemeiner Zusammenhang hatte für sie nicht etwa *keine Realität*, sondern *er war überhaupt nicht da* für sie. Wer aber seine Erfahrungen zur Einheit verknüpft, — und die Aufgabe dazu liegt auf dem Wege der synthetisch fortschreitenden menschlichen Vernunft, und mufste über kurz oder lang aufgenommen und erfüllt werden, — der mufs nothwendig auf jene Weise verknüpfen, und für ihn hat der dadurch gegebene Zusammenhang des Ganzen Realität. Sobald nach Vollendung dieses Geschäfts der menschliche Geist in sich selbst zurückkehrt, wie er in einem seiner erhabensten Repräsentanten, *Kant*, zuerst mit klarem Bewufstseyn, und vollständig gethan hat, und findet, dafs alles, was er ausser sich wahrzunehmen glaubt, er doch nur aus sich selbst hervorgebracht habe, so ergeht an die noch immer synthetisch fortschreitende Vernunft die

Auf-

Aufgabe, alle diese Verrichtungen desselben gleichfalls in einem lezten Grunde zu vereinigen, und dieses Verfahren hat aus demselben Grunde dieselbe Realität, welche jenes hatte. Diese lezte Aufgabe an das synthetische Vermögen, nach dessen Vollendung die Menschheit wieder zur Analyse zurückkehrt, die von nun an eine ganz andere Bedeutung bekommt, mufste gleichfalls über kurz oder lang gelöfst werden; und es wäre blofs das zu wünschen, dafs diejenigen, die ihre Fähigkeit nicht bestimmt, an diesem Geschäft Antheil zu haben, von der Realität, die durch dasselbe hervorgezogen werden soll, überhaupt keine Notiz nähmen, wie es sonst immer gewesen ist, nicht aber verlangten, sie unter die besondere Art der Realität, die ihnen bekannt ist, herabzuziehen. — Ein reines Ich, und die Verrichtungen desselben vor allem Bewufstseyn haben keine Realität, weil sie nicht im gemeinen Bewufstseyn vorkommen, heifst dasselbe sagen, was ein ungebildeter Wilde sagen würde, wenn er spräche: eure Kausalität, und eure Wechselwirkung habe keine Realität, denn man kann sie nicht essen.

2.) Aus der Deduktion unsrer Ueberzeugung vom Daseyn einer Sinnenwelt ausser uns, folgt zugleich, wie weit diese Ueberzeugung gehe, und in welchem Zustande des Gemüths sie statt finde: denn kein begründetes geht weiter als der Grund, und sobald man den Grund einer bestimmten Denkweise kennt, kennt man auch ihren Umfang. Sie geht so weit, als unser praktisches Vermögen von dem theoretischen unterschieden, und ihm entgegengesezt

sezt wird, soweit als unsre Vorstellung von der Einwirkung der Dinge auf uns, und unsre Rückwirkung auf sie geht, weil nur dadurch unser praktisches Vermögen als begrenzt gesezt wird. Daher auch die Philosophen von jeher ihre Beweise für die Realität einer Welt ausser uns aus der Einwirkung derselben auf uns geführet haben; ein Beweis der freilich voraussezt, was erwiesen werden soll, der aber dem gemeinen Menschenverstande sich anschmiegt, weil es derselbe ist, den er sich selbst führt.

Aber wie macht es der spekulative Philosoph um diese Ueberzeugung auf einige Zeit zu entfernen, damit er über sie hinaus untersuchen könne? Offenbar so, dafs er jene sie bedingende Unterscheidung nicht vernimmt. Wenn wir blos auf die Thätigkeit des Vorstellens sehen, und nur diese erklären wollen, so wird ein nothwendiger Zweifel über das Vorhandenseyn der Dinge ausser uns entstehen. Der transscendentale Idealist umfafst die praktische und theoretische Thätigkeit zugleich, als Thätigkeit überhaupt, und kommt dadurch nothwendig, weil nun kein Leiden im Ich ist, wie es denn nicht seyn kann, zu dem Resultate, dafs das ganze System der Objekte für das Ich durch das Ich selbst hervorgebracht seyn müsse. Aber eben darum, weil er beides umfafst hat, kann er es zu seiner Zeit auch scheiden, und den Gesichtspunkt aufzeigen, auf welchen der gemeine Menschenverstand nothwendig stehen mufs. Der dogmatische Idealist schliefst die praktische Thätigkeit von seinen Unter-

ter-

tersuchungen ganz aus, sieht lediglich auf die theoretische und will sie durch sich selbst begründen, und da ist es denn natürlich, daſs er sie zu einer unbedingten machen muſs. — Diese Spekulation ist beiden nur solange möglich als sie in der Abgeschiedenheit des Denkens verbleiben, sobald aber ihre praktische Thätigkeit aufgeregt wird, vergessen sie auf der Stelle ihre spekulativen Ueberzeugungen und kehren zur gemeinen menschlichen Ansicht der Dinge zurück, weil sie müssen. Es hat keinen Idealisten gegeben, der seine Zweifel oder vermeinte Gewiſsheit bis auf sein Handeln ausgedehnt hätte, und es kann keinen geben; denn dann könnte er gar nicht handeln, aber dann könnte er auch nicht leben.

II. Durch jenes Setzen einer freien Thätigkeit wird die Sinnenwelt zugleich *bestimmt*, d. i. sie wird mit gewissen unveränderlichen und allgemeinen Merkmalen gesezt.

Zuförderst — der Begriff von der Wirksamkeit des Vernunftwesens ist durch absolute Freiheit entworfen; das Objekt in der Sinnenwelt, als das Gegentheil derselben ist also festgesezt, fixirt, unabänderlich bestimmt. Das Ich ist ins unendliche bestimmbar; das Objekt, weil es ein solches ist, auf einmal für immer bestimmt. Das Ich ist was es ist im *Handeln*, das Objekt im *Seyn*. Das Ich ist unaufhörlich im Werden, es ist in ihm gar nichts dauerndes: das Objekt ist, so wie es ist, für immer, ist was es war, und was es seyn wird. Im Ich liegt der lezte Grund seines Handelns;

delns; im Objekte, der seines Seyns: denn es hat weiter nichts, als Seyn.

Dann — der Begriff von der Wirksamkeit, der mit absoluter Freiheit entworfen, und unter den gleichen Umständen ins unendliche verschieden seyn könnte, geht auf eine Wirksamkeit im Objekte. Mithin muſs das Objekt ins unendliche verändert werden können, zufolge eines ins unendliche veränderlichen Begriffs, man muſs alles daraus machen können, was man daraus machen wollen kann. Es ist festgesezt, und könnte daher wohl durch seine Beharrlichkeit der Einwirkung *widerstehen*; aber es ist keiner Veränderung durch sich selbst fähig (es kann keine Wirkung *anfangen*); es kann mithin dieser Einwirkung nicht zuwider *handeln*.

Endlich — das Vernunftwesen kann sich nicht wirkend setzen, ohne sich zugleich vorstellend zu setzen, es kann sich nicht setzen als wirkend auf ein bestimmtes Objekt ohne dieses bestimmte Objekt immerfort vorzustellen; es kann keine bestimmte Wirkung als vollendet setzen, ohne das Objekt, auf welches sie gegangen, zu setzen. Nemlich, da das Objekt gesezt wird, als die Wirksamkeit vernichtend, aber die Wirksamkeit doch neben dem Objekte bestehen soll, so entsteht hier ein Widerstreit, der sich nur durch ein Schweben der Einbildungskraft zwischen beiden, wodurch eine *Zeit* entsteht *), vermitteln läſst. Die Wirksamkeit

*) Man kann hierüber nachlesen *Jacobi Gespräch über Idealismus und Realismus*, wo einleuchtend nachgewiesen wird, daſs Zeitvorstellungen, die an

keit auf das Objekt geschieht daher successiv in der Zeit. Wird nun auf ein und eben dasselbe Objekt gewirkt, und sonach die Wirksamkeit in jedem gegenwärtigen Momente betrachtet, als bedingt durch den vorhergehenden, und mittelbar, durch die in allen vorhergehenden, so wird der Zustand des Objekts in jedem Momente gleichfalls betrachtet, als bedingt durch den in allen vorhergehenden Momenten, von der ersten Erkenntniſs des Objekts an; und so bleibt das Objekt dasselbe, ohnerachtet es unaufhörlich verändert wird; nemlich das durch die Einbildungskraft hervorgebrachte Substrat, um in demselben das Mannichfaltige zu verknüpfen, die Unterlage der unaufhörlich sich ausschliessenden Accidenzen, welche man den blossen Stoff nennt, bleibt dieselbe. Daher kommt es, daſs wir uns nur setzen können, als verändernd die Form der Dinge, keineswegs aber den Stoff, daſs wir uns wohl des Vermögens bewuſst sind, die Gestalten der Dinge ins unendliche zu verändern, aber des Unvermögens, dieselben hervorzubringen, oder zu vernichten, und daſs die Materie für uns weder vermehrt, noch vermindert werden kann, und auf diesem Gesichtspunkte des gemeinen Bewuſstseyns, keineswegs aber auf dem der transscendentalen Philosophie, iſt uns ursprünglich ein Stoff gegeben *).

§. 3.

an sich dem reinen Begriffe der Kausalität widersprechen, nur aus der Vorstellung unsrer eigenen Wirksamkeit auf die Dinge auf ihn übertragen werden.

*) Eine Philosophie, die von Thatsachen des Bewuſst-

§. 3. Zweiter Lehrsaz.

Das endliche Vernunftwesen kann eine freie Wirksamkeit in der Sinnenwelt sich selbst nicht zuschreiben, ohne sie auch andern zuzuschreiben, mithin, auch andere endliche Vernunftwesen ausser sich anzunehmen.

Beweifs.

I)

a.) Das vernünftige Wesen kann, nach dem §. 1. geführten Beweise, kein Objekt setzen (wahrnehmen, und begreifen), ohne zugleich, in derselben ungetheilten Synthesis, sich eine Wirksamkeit zuzuschreiben.

b.) Aber es kann sich keine Wirksamkeit zuschreiben, ohne ein Objekt, auf welches diese Wirksamkeit gehen soll, gesezt zu haben. Das Setzen des Objekts, als eines durch sich selbst bestimmten, und insofern die freie Thätigkeit des vernünftigen Wesens hemmenden, mufs in einem vorhergehenden Zeitpunkt gesezt werden, durch welchen allein derjenige Zeitpunkt, in welchem der Begriff der Wirksamkeit gefafst wird, der gegenwärtige wird.

c.) Alles Begreifen ist durch ein Setzen der Wirksamkeit des Vernunftwesens; und alle Wirk-

wufstseyns von dem, was man *findet*, wenn man das Ich blos als das behandelte ansieht, ausgeht, kann über jene Grenze, wo ein Stoff gegeben ist, nicht hinausgehen, und verfährt sonach völlig consequent, wenn sie jenen Saz aufstellt.

samkeit ist durch ein vorhergegangenes Begreifen desselben bedingt. Also ist jeder mögliche Moment des Bewuſstseyns, durch einen vorhergehenden Moment desselben, bedingt, und das Bewuſstseyn wird in der Erklärung seiner Möglichkeit schon als wirklich vorausgesezt. Es läſst sich nur durch einen Cirkel erklären; es läſst sich sonach überhaupt nicht erklären, und erscheint als unmöglich.

Die Aufgabe war, zu zeigen, wie das Selbstbewuſstseyn möglich sey. Wir haben darauf geantwortet: Das Selbstbewuſstseyn ist möglich, wenn das vernünftige Wesen in einem und demselben ungetheilten Momente sich eine Wirksamkeit zuschreiben, und dieser Wirksamkeit etwas entgegensetzen kann. Man setze, daſs dies geschehe im Momente Z.

Jezt wird weiter gefragt, unter welcher Bedingung dies so eben geforderte möglich sey; und da ist denn sogleich klar, daſs die zu setzende Wirksamkeit, nur in Beziehung auf irgend ein bestimmtes Objekt A., auf welches sie gehe, gesezt werden kann. Man muſs nicht sagen, es könne ja etwa eine Wirksamkeit *überhaupt*, eine blos *mögliche* Wirksamkeit gesezt werden; denn das wäre ein unbeſtimmtes Denken, und das Argumentiren aus Voraussetzungen überhaupt möge doch nunmehro der Philosophie genug geschadet haben. Eine blos mögliche Wirksamkeit, oder eine Wirksamkeit überhaupt wird gesezt lediglich durch Abstraktion von einer gewissen, oder von aller *wirklichen*; aber ehe von etwas abstrahirt werden kann, muſs es gesezt seyn,

und

und es geht hier, wie immer, dem unbestimmten Begriffe des *überhaupt*, ein bestimmter Begriff, von einem bestimmten *wirklichen*, voraus, und der erstere ist durch den leztern bedingt. — Eben so wenig wolle man sagen, die Wirksamkeit könne gesezt werden, als gehend auf das, im Momente Z. selbst, zu setzende Objekt B., denn B. wird gesezt als ein Objekt, lediglich, inwieferu keine Wirksamkeit darauf geht.

Demnach muſs der Moment Z. erklärt werden aus einem andern Momente, in welchem das Objekt A. gesezt und begriffen worden seye. Aber A. kann auch nur unter der Bedingung begriffen werden, unter welcher B. begriffen werden konnte; nemlich der Moment, in welchem es begriffen wird, ist auch nur möglich unter Bedingung eines vorhergehenden Moments, und so ins unendliche. Wir finden keinen möglichen Punkt, in welchem wir den Faden des Selbstbewuſstseyns, durch den alles Bewuſstseyn erst möglich wird, anknüpfen könnten, und unsere Aufgabe ist sonach nicht gelös't.

Es ist um der ganzen Wissenschaft willen, die hier aufgestellt werden soll, wichtig, daſs man sich eine deutliche Einsicht von dem so eben geführten Räsonnement verschaffe.

II.) Der Grund der Unmöglichkeit, das Selbstbewuſstseyn zu erklären, ohne es immer, als schon vorhanden, vorauszusetzen, lag darinn, daſs um seine Wirksamkeit setzen zu können, das Subjekt des Selbstbewuſstseyns schon vorher im Objekt, blos als solches, gesezt haben muſste: und wir sonach immer aus dem Momente, in welchem wir den Faden anknüpfen

pfen wollten, zu einem vorherigen getrieben wurden, wo er schon angeknüpft seyn mufste. Dieser Grund mufs gehoben werden. Er ist aber nur so zu heben, dafs angenommen werde, die *Wirksamkeit des Subjekts* sey mit dem *Objekte* in einem und eben demselben Momente synthetisch vereinigt; die Wirksamkeit des Subjekts sey selbst das wahrgenommene und begriffene Objekt, das Objekt sey kein anderes, als diese Wirksamkeit des Subjekts, und so seyn beide dasselbe. Nur von einer solchen Synthesis würden wir nicht weiter zu einer vorhergehendem getrieben; sie allein enthielte alles, was das Selbstbewufstseyn bedingt, in sich, und gäbe einen Punkt, an welchen der Faden desselben sich anknüpfen liesse. Nur unter dieser Bedingung ist das Selbtsbewufstseyn möglich. So gewifs daher Selbstbewufstseyn statt finden soll, so gewifs müssen wir das aufgestellte annehmen. Der strenge synthetische Beweifs ist sonach vollendet; denn das beschriebene ist erhärtet, als absolute Bedingung des Selbstbewufstseyns.

Es ist die Frage nur noch die, was denn die aufgestellte Synthesis bedeuten möge, was sich darunter verstehen lasse, und wie das in ihr geforderte möglich seyn werde. Wir haben sonach, von jezt an, das Erwiesene nur noch zu analysiren.

III.) Es scheint, dafs die vorgenommene Synthesis, statt der blofsen Unbegreiflichkeit, die sie haben wollte, uns einen vollkommnen Widerspruch anmuthet.

Das durch sie aufgestellte soll seyn ein Objekt; aber es ist der Charakter des Objekts, dafs die freie

Thä-

Thätigkeit des Subjekts bey seiner Auffassung gesezt werde, als gehemmt. Dieses Objekt aber soll seyn eine Wirksamkeit des Subjekts; aber es ist der Charakter einer solchen Wirksamkeit, dafs die Thätigkeit des Subjekts absolut frei sey, und sich selbst bestimme. Hier soll beides vereinigt seyn; beide Charaktere sollen erhalten werden, und keiner verloren gehen. Wie mag dies möglich seyn?

Beide sind vollkommen vereinigt, wenn wir uns denken ein *Bestimmtseyn des Subjekts zur Selbstbestimmung*, eine Aufforderung an dasselbe, sich zu einer Wirksamkeit zu entschliefsen.

Inwiefern das geforderte ein Objekt ist, mufs es in der Empfindung gegeben werden, und zwar in der *äussern* — nicht in der innern; denn alle innere Empfindung entsteht lediglich durch Reproduktion einer äussern, die erstere sezt demnach die leztere voraus, und es würde sonach bey dieser Annahme abermals das Selbstbewufstseyn, dessen Möglichkeit erklärt werden soll, als vorhanden, vorausgesezt. — Aber dasselbe wird nicht anders begriffen, und kann nicht anders begriffen werden, denn als eine blosse Aufforderung des Subjekts zum Handeln. So gewifs daher das Subjekt dasselbe begreift, so gewifs hat es den Begriff von seiner eignen Freiheit, und Selbstthätigkeit, und zwar als einer von aussen gegebenen. Es bekommt den Begriff seiner freien Wirksamkeit, nicht als etwas, das im gegenwärtigen Momente *ist*, denn das wäre ein wahrer Widerspruch; sondern als etwas, das im künftigen seyn *soll*.

(Die Frage war: wie vermag das Subjekt sich

selbst

selbst zu finden als ein Objekt? Es konnte, um *sich* zu finden, sich nur als selbstthätig finden; ausserdem findet es nicht *sich*; und, da es überhaupt nicht findet, es *sey* denn, und nicht ist, es finde sich denn, findet überhaupt gar nichts. Es konnte, um sich als *Objekt* (seiner Reflexion) zu finden, sich nicht finden, als sich *bestimmend* zur Selbstthätigkeit; (wie die Sache an sich, von dem transcendentalen Gesichtspunkte aus, seyn möge, davon ist hier nicht die Frage, sondern nur, wie sie dem zu untersuchenden Subjekte vorkommen müsse) sondern als bestimmt dazu durch einen äussern Anstoſs, der ihm jedoch seine völlige Freiheit zur Selbstbestimmung lassen muſs: denn ausser dem geht der erstere Punkt verloren, und das Subjekt findet sich nicht als Ich.

Ich nehme einiges, was in der Zukunft wieder kommen wird, voraus, um den lezten Punkt klärer zu machen. Das Subjekt kann sich nicht genöthigt finden, auch nur überhaupt wirklich zu handeln; es wäre dann nicht frei, noch ein Ich. Es kann, wenn es sich entschliessen sollte zu handeln, noch weniger sich genöthiget finden, auf diese oder jene bestimmte Weise zu handeln; es wäre dann abermals nicht frei, noch ein Ich. Wie und in welchem Sinne ist es denn also bestimmt zur Wirksamkeit, um sich als ein Objekt zu finden? Lediglich in so weit, daſs es sich findet als etwas, das hier wirken *könnte*, zum Wirken aufgefordert ist, aber es eben sowohl auch unterlassen kann.)

IV.) Das Vernunftwesen soll seine freie Wirksamkeit realisiren; diese Anforderung an dasselbe liegt im Begriffe, und so gewiſs es den beabsichtigten Begriff faſst, realsirt es dieselbe:

ent-

... *entweder* durch *wirkliches Handeln*. Es ist nur Thätigkeit überhaupt gefordert; aber es liegt ausdrücklich im Begriffe, daſs in der Sphäre der möglichen Handlungen das Subjekt Eine durch freie Selbstbestimmung wählen soll. Es kann nur auf *eine* Weise handeln; sein Empfindungsvermögen, das hier sinnliches Wirkungsvermögen ist, nur auf *Eine* Weise bestimmen. So gewiſs es handelt, wählt es durch absolute Selbstbestimmung diese Eine Weise, und ist insofern absolut frei, und Vernunftwesen, und sezt sich auch als solches: ..

... *oder* durch *Nichthandeln*. Auch dann ist es frey; denn es soll unsrer Voraussetzung nach, den Begriff seiner Wirksamkeit gefaſst haben, als etwas gefordertes, und ihm angemuthetes. Indem es nun gegen diese Anmuthung verfährt, und sich des Handelns enthält, wählt es gleichfals frei zwischen Handeln, und Nichthandeln.

Der aufgestellte Begriff ist der einer *freien Wechselwirksamkeit*, in der höchsten Schärfe: der also auch nichts anders ist, denn dies. Ich kann zu irgend einer freien Wirkung eine freie Gegenwirkung als *zufällig* hinzu denken; aber das ist nicht der geforderte Begriff in seiner Schärfe. Soll er scharf bestimmt seyn; so muſs *Wirkung von Gegenwirkung* sich gar nicht abgesondert denken lassen. Es muſs so seyn, daſs beide die partes integrantes einer ganzen Begebenheit ausmachen. So etwas wird nun als nothwendige Bedingung des Selbstbewuſstseyns eines vernünftigen Wesens postuliret. Es muſs vorkommen, laut unsers Beweisses.

An so etwas ist es allein möglich, den Faden des Bewufstseyns anzuknüpfen, der dann wohl, ohne Schwierigkeit, auch über die andern Gegenstände weglaufen möchte.

Dieser Faden ist durch unsere Darstellung angeknüpft. Das Subjekt kann und muſs unter dieser Bedingung sich als freiwirkendes Wesen setzen; laut des gegenwärtigen Beweises. Sezt es sich als solches, so kann und muſs es eine Sinnenwelt setzen; und sich selbst ihr entgegensetzen. — Und jezt gehen alle Geschäfte des menschlichen Geistes ohne Anstand nach den Gesetzen desselben von statten, nachdem die Hauptaufgabe gelös't ist.

V.) Unsere Analyse der aufgestellten Synthesis war bis jezt blos *erläuternd*; wir hatten uns nur deutlich zu machen, was wir in dem bloſsen Begriffe derselben gedacht hätten. Die Analyse geht noch immerfort: aber sie wird von nun an *folgernd*, d. h. das Subjekt muſs vielleicht zu Folge der gesezten Einwirkung auf sich noch manches andere setzen: wie geschicht dies, oder was sezt es, nach den Gesetzen seines Wesens, zu Folge seines ersten Setzens?

Die beschriebene Einwirkung war nothwendige Bedingung alles Selbstbewuſstseyns; sie kommt vor, so gewiſs Selbstbewuſstaeyn vorkömmt, und ist demnach ein nothwendiges Faktum. Muſs, nach den nothwendigen Gesetzen vernünftiger Wesen, zugleich mit denselben noch manches andere gesezt werden, so ist das Setzen desselben gleichfals nothwendiges Faktum, wie das erstere.

Inwiefern die beschriebene Einwirkung ist ein em-

empfundenes, ist sie eine Beschränkung des Ich, und das Subjekt muſs sie als eine solche gesezt haben; aber keine Begrenzung ohne ein Begrenzendes. Das Subjekt muſs daher, so wie es dieselbe sezte, zugleich etwas *ausser sich* als den Bestimmungsgrund derselben gesezt haben; welches das erste ist, und ohne alle Schwierigkeit eingesehen wird.

Aber diese Einwirkung ist ein *bestimmtes*, und durch das Setzen derselben als eines bestimmten, wird nicht nur ein Grund überhaupt, sondern ein *bestimmter* Grund derselben gesezt. Was muſs dies für einer seyn, welche Merkmale müssen ihm darum, weil er Grund dieser bestimmten Einwirkung seyn soll, zukommen? Dies ist eine Frage, die uns etwas länger beschäftigen wird.

Die Einwirkung wurde begriffen, als eine Aufforderung des Subjekts zu einer freien Wirksamkeit, und; worauf alles ankommt, konnte gar nicht anders begriffen werden, und würde überhaupt nicht begriffen, wenn sie nicht *so* begriffen würde.

Die Aufforderung ist die Materie des Wirkens, und eine freie Wirksamkeit des Vernunftwesens, an welche sie ergeht, sein Endzweck. Das leztere soll durch die Aufforderung keineswegs bestimmt, necessitirt werden, wie es im Begriffe der Kausalität das Bewirkte durch die Ursache wird, zu handeln; sondern es soll nur zu Folge derselben sich selbst dazu bestimmen. Aber soll es dies, so muſs es die Aufforderung erst verstehen, und begreifen, und es ist auf eine vorhergehende Erkenntniſs desselben gerechnet. Die gesezte Ursache der Aufforderung ausser dem Sub-

jekte muſs demnach wenigstens die Möglichkeit voraussetzen, daſs das leztere verstehen und begreifen könne, ausserdem hat seine Aufforderung gar keinen Zweck. Die Zweckmäſsigkeit derselben ist durch den Verstand, und das Freiseyn des Wesens, an welches sie ergeht, bedingt. Diese Ursache muſs daher nothwendig den Begriff von Vernunft und Freiheit haben; also selbst ein der Begriffe fähiges Wesen, eine Intelligenz, und, da eben erwiesener Maasen dies nicht möglich ist, ohne Freiheit, auch ein freies, also überhaupt ein vernünftiges Wesen, seyn, und als solches gesezt werden.

Wir setzen über diese Schluſsart, die hier aufgestellt wird, als eine nothwendige, ursprünglich in dem Wesen der Vernunft gegründete, und ohne alles unser wissentliches Hinzuthun sicherlich erfolgende, noch einige Worte zur Erläuterung hinzu.

Man hat mit Recht die Frage erhoben: welche Wirkungen sind nur durch eine vernünftige Ursache zu erklären? Die Antwort: solche, denen nothwendig ein Begriff von ihnen selbst vorhergehen muſs, ist wahr, aber nicht hinreichend, denn es bleibt immer die höhere, ein wenig schwierigere, Frage zu beantworten: welches sind denn nun solche, von denen geurtheilt werden muſs, daſs sie nur nach einem vorher entworfenen Begriffe möglich waren? Iede Wirkung kann, nachdem sie da ist, gar wohl begriffen werden, und das Mannigfaltige in ihr fügt sich unter die Einheit des Begriffs nur geschickter und glücklicher, jemehr der Beobachter selbst Verstand hat. Dies nun ist eine Einheit, die der Beobachter selbst in das Man-

nig-

nigfaltige, durch das, was *Kant* reflektirende Urtheilskraft nennt, hineingetragen hat, und es nothwendig hineintragen muſs, wenn für ihn überhaupt *Eine* Wirkung da seyn soll. Aber wer bürgt ihm denn dafür, daſs so, wie er jezt das *wirkliche* Mannigfaltige unter dem Begriff ordnet, vor der Wirkung vorher durch einen Verstand die *Begriffe* des Mannigfaltigen, das er wahrnimmt, unter dem Begriff der Einheit, die er sich denkt, untergeordnet gewesen seyn; und was könnte ihn zu einer solchen Folgerung berechtigen? Es muſs sonach ein höherer Berechtigungsgrund angeführt werden können, oder der Schluſs auf eine vernünftige Ursache ist überhaupt grundlos, und — im Vorbeigehen sey es gesagt — es wäre nach dem Zwangsgesetze der Vernunft sogar physisch unmöglich, ihn unrichtig zu gebrauchen, wenn er nicht in irgend einer Sphäre der Erkenntniſs mit Recht gemacht würde, weil er dann gar nicht im vernünftigen Wesen vorhanden seyn würde.

Es ist kein Zweifel: eine vernünftige Ursache, so gewiſs sie dies ist, entwirft sich den Begriff vom Produkte, daſs durch ihre Thätigkeit realisirt werden soll, und nach welchem es sich im Handeln richtet, und gleichsam auf denselben unablässig hinsieht. Dieser Begriff heiſst der Begriff vom Zwecke.

Nun aber kann ein vernünftiges Wesen gar keinen Begriff seiner Wirksamkeit fassen, *ohne daſs es eine Erkenntniſs von dem Objekte dieser Wirksamkeit habe.* Denn es kann sich nicht zu einer Thätigkeit — es versteht sich mit dem Bewuſstseyn dieser Selbstbestimmung, denn nur dadurch wird es eine freie Thätig-

tigkeit — bestimmen, es habe denn diese Thätigkeit gesezt, als gehemmt; aber das, was es sezt, wenn es eine bestimmte Thätigkeit sezt, als gehemmt, ist ein Objekt ausser ihm. Darum kann — im Vorbeygehen sey es gesagt — der Natur, wenn man ihr auch Intelligenz und Freiheit zugesthehen wollte, doch nicht das Vermögen zugestanden werden, einen Zweckbegriff zu fassen, (und eben darum müſste ihr umgekehrt Intelligenz und Freiheit abgesprochen werden,) weil nichts ausser ihr ist, worauf sie wirken könnte. Alles, worauf gewirkt werden kann, ist selbst Natur.

Ein sicheres Kriterium der Wirkung eines vernünftigen Wesens wäre demnach dieses, daſs die Wirkung sich nur unter Bedingung einer Erkenntniſs des Objekts derselben als möglich denken liesse. Nun aber ist nichts, was sich nicht durch blosse Naturkraft, sondern lediglich durch Erkenntniſs, als möglich denken läſst, als die Erkenntniſs selbst. Wenn sonach das Objekt, und hier, auch der Zweck einer Wirkung nur der seyn könnte, eine Erkenntniſs hervorzubringen, dann wäre nothwendig eine vernünftige Ursache der Wirkung anzunehmen.

Nur müſste die Annahme, daſs eine Erkenntniſs beabsichtiget werde, nothwendig seyn, d. h. es müſste sich gar kein andrer Zweck des Handelns denken, und die Handlung selbst müſste sich gar nicht begreifen lassen, und wirklich gar nicht begriffen werden, wenn sie nicht als eine Erkenntniſs beabsichtigend, begriffen würde. — So sagt man: die Natur gebe uns diese, oder jene Lehre; aber man will damit keineswegs sagen, daſs die Naturbegebenheit nicht noch

ganz

ganz andere Zwecke habe, sondern, dafs, wenn man etwa wolle, und seine freie Betrachtung auf diesen Zweck richte, man unter andern durch dieselbe sich auch belehren könne.

Der beschriebene Fall tritt nun hier ein. Die Ursache der Einwirkung auf uns hat gar keinen Zweck, wenn sie nicht zuförderst den hat, dafs wir sie als solche erkennen sollen; es mufs daher ein vernünftiges Wesen als diese Ursache, angenommen werden.

Es ist jezt erwiesen, was erwiesen werden sollte. Das vernünftige Wesen kann sich nicht setzen, als ein solches, es geschehe denn auf dasselbe eine Aufforderung zum freien Handeln, nach I - IV. Geschieht aber eine solche Aufforderung zum Handeln auf dasselbe, so mufs es nothwendig ein vernünftiges Wesen ausser sich setzen als die Ursache derselben, also überhaupt ein vernünftiges Wesen ausser sich setzen, nach V.

Corollaria.

1.) Der Mensch (so alle endliche Wesen überhaupt) wird nur unter Menschen ein Mensch; und da er nichts anders seyn kann, denn ein Mensch, und gar nicht seyn würde, wenn er dies nicht wäre — *sollen überhaupt Menschen seyn, so müssen mehrere seyn.* Dies ist nicht eine willkührlich angenommene, auf die bisherige Erfahrung, oder auf andre Wahrscheinlichkeitsgründe aufgebaute Meinung, sondern es ist eine aus dem Begriff des Menschen streng zu erweisende Wahrheit. Sobald man diesen Begriff vollkommen bestimmt, wird man von dem Denken eines Einzelnen aus, getrieben zur Annahme eines zweiten, um den ersten erklären zu können. Der Begriff des Menschen

ist

ist sonach gar nicht Begriff eines Einzelnen, denn ein solcher ist undenkbar, sondern der einer Gattung.

Die Aufforderung zur freien Selbsthätigkeit ist das, was man Erziehung nennt. Alle Individuen müssen zu Menschen erzogen werden, ausserdem würden sie nicht Menschen. Es dringt sich hierbei jedem die Frage auf: wenn es nothwendig seyn sollte, einen Ursprung des ganzen Menschengeschlechts, und also ein erstes Menschenpaar anzunehmen, — und es ist dies auf einem gewissen Reflexionspunkte allerdings nothwendig; — wer erzog denn das erste Menschenpaar? Erzogen mufsten sie werden; denn der geführte Beweis ist allgemein. Ein Mensch konnte sie nicht erziehen, da sie die ersten Menschen seyn sollten. Also ist es nothwendig, dafs sie ein anderes vernünftiges Wesen erzogen, das kein Mensch war — es versteht sich, bestimmt nur so weit, bis sie sich selbst unter einander erziehen konnten. Ein Geist nahm sich ihrer an, ganz so, wie es eine alte ehrwürdige Urkunde vorstellt, welche überhaupt die tiefsinnigste erhabenste Weisheit enthält, und Resultate aufstellt, zu denen alle Philosophie am Ende doch wieder zurück mufs.

2.) Nur freie Wechselwirkung durch Begriffe, und nach Begriffen, nur Geben und Empfangen von Erkenntnissen, ist der eigenthünliche Charakter der Menschheit, durch welchen allein jede Person sich als Menschen unwidersprechlich erhärtet.

Ist ein Mensch, so ist nothwendig auch eine Welt, und bestimmt solch' eine Welt, wie die unsrige

ge es ist, die vernunftlose Objekte und vernünftige Wesen in sich enthält. (Es ist hier nicht der Ort, noch weiter zu gehen und die Nothwendigkeit aller bestimmten Objekte in der Natur, und ihre nothwendige Klassifikation zu erhärten, die sich aber eben sowohl erhärten läſst, als die Nothwendigkeit einer Welt überhaupt *). Die Frage über den Grund der Realität der Objekte ist sonach beantwortet. Die Realität der Welt — es versteht sich für uns, d. h. für alle endliche Vernunft — ist Bedingung des Selbstbewuſstseyns; denn wir können uns selbst nicht setzen ohne etwas ausser uns zu setzen, dem wir die gleiche Realität zuschreiben müssen, die wir uns selbst beilegen. Nach einer Realität zu fragen, die bleiben soll, nachdem von aller Vernunft abstrahirt worden, ist widersprechend; denn der Fragende selbst hat doch wohl Vernunft, frägt, getrieben durch einen Vernunftgrund, und will eine vernünftige Antwort; er hat mithin von der Vernunft nicht abstrahiret. Wir können aus dem Umkreise unsrer Vernunft nicht herausgehen; gegen die Sache selbst ist gesorgt, die Philosophie will nur das erreichen, daſs wir mit darum wissen, und nicht wähnen sollen, herausgegangen zu seyn, wenn wir doch, wie sich versteht, noch immer darinn befangen sind.

§. 4.

*) Wer dies nicht einsehen kann, der habe nur Geduld, und folgre aus seinem Nichteinsehen indeſs nichts weiter, als was wirklich darinn liegt, nemlich daſs er es nicht einsehen kann.

§. 4. Dritter Lehrsaz.

Das endliche Vernunftwesen kann nicht noch andere endliche Vernunftwesen ausser sich annehmen, ohne sich zu setzen, als stehend mit demselben in einem bestimmten Verhältnisse, welches man das Rechtsverhältniss nennt.

Beweiss.

I.) *Das Subjekt muss sich von dem Vernunftwesen, welches es zu Folge des vorigen Beweises, ausser sich angenommen hat, durch Gegensaz unterscheiden.* Das Subjekt hat sich jezt gesezt, als ein solches, das den lezten Grund von etwas, das *in ihm* ist, in sich selbst enthalte (dies war die Bedingung der Ichheit, der Vernünftigkeit überhaupt); aber es hat ein Wesen ausser sich gleichfals gesezt, als den lezten Grund dieses in ihm vorkommenden.

Es soll sich von diesem Wesen unterscheiden können: dies ist unter unsrer Voraussetzung nur unter der Bedingung möglich, dass es an jenem gegebenen unterscheiden könne, inwiefern der Grund desselben *in ihm*, und inwiefern er *ausser ihm* liege. Der Grund der Wirksamkeit des Subjekts, liegt zugleich in dem Wesen *ausser ihm*, und *in ihm* selbst, der Form nach, oder darinn, dass überhaupt gehandelt werde. Hätte jenes nicht gewirkt, und dadurch das Subjekt zur Wirksamkeit aufgefordert, so hätte dieses selbst auch nicht gewirkt. Sein Handeln als solches, ist durch das Handeln des Wesens ausser ihm bedingt. Es ist auch der Materie nach bedingt; es ist dem Subjekt die Sphäre seines Handelns überhaupt angewiesen.

Aber innerhalb dieser ihm angewiesenen Sphäre hat das Subjekt gewählt; die nächste Grenzbestimmung

sei-

seines Handelns sich selbst absolut gegeben; von der lezten Bestimmung seiner Wirksamkeit allein, liegt ganz, *allein in ihm* der Grund. Insofern allein kann es sich als absolut freies Wesen, als alleinigen Grund von etwas setzen; von dem freien Wesen ausser ihm sich ganz abtrennen, und seine Wirksamkeit nur sich zuschreiben.

Innerhalb des Kreises, von dem Grenzpunkte des Produkts des Wesens ausser ihm X. bis zum Grenzpunkte seines eignen Produkts Y. hat es gewählt, unter den Möglichkeiten, die hier liegen: aus diesen Möglichkeiten; und durch das Begreifen derselben, als Möglichkeiten, die alle es hätte wählen können, constituiret es sich seine Freiheit und Selbstständigkeit.

In jener beschriebenen Sphäre mufste gewählt werden, wenn das Produkt Y. als ein Einzelnes, aus der Sphäre der durch sie gegebenen Wirkungen, möglich werden sollte.

In dieser Sphäre nun kann aber nur das Subjekt gewählt haben, und *nicht der andere*; denn er hat sie unbestimmt gelassen, laut der Voraussetzung.

Das, was ausschliefsend in dieser Sphäre wählte, ist *sein* Ich, ist das Individuum, das durch Entgegensetzung mit einem andern vernünftigen Wesen bestimmte Vernunftwesen; und dasselbe ist charakterisiret durch eine bestimmte, ihm ausschliefsend zukommende Aeusserung der Freiheit.

II.) *In dieser Unterscheidung durch Gegensaz wird durch das Subjekt der Begriff seiner selbst, als eines freien Wesens, und der des Vernunftwesens ausser ihm, als*

ebenfals eines freien Wesens, gegenseitig bestimmt und bedingt.

Es kann nicht entgegengesezt werden, wenn nicht in demselben ungetheilten Momente der Reflexion die entgegengesezten auch gleichgesezt, auf einander bezogen, mit einander verglichen werden; ist ein formaler theoretischer Saz, der an seinem Orte streng erwiesen worden, der aber hoffentlich wohl auch ohne Beweifs dem gesunden Menschenverstande einleuchtet. Wir wenden denselben hier an.

Das Subjekt bestimmt sich als Individuum, und als freies Individuum durch die Sphäre, in welcher es unter den, in ihr gegebenen möglichen Handlungen eine gewählt hat; und sezt ein anderes Individuum ausser sich, sich entgegen, bestimmt durch eine andere Sphäre, in welcher dieses gewählt hat. Es sezt sonach beide Sphären zugleich, und nur dadurch ist die geforderte Gegensetzung möglich.

Das Wesen ausser ihm ist gesezt, als frei, mithin als ein solches, welches die Sphäre, durch die es gegenwärtig bestimmt ist, auch überschreiten, so überschreiten gekönnt hätte, dafs dem Subjekte die Möglichkeit eines freien Handelns nicht übrig geblieben wäre. Es hat mit Freiheit sie nicht überschritten; es hat also seine Freiheit — materialiter, d. i. die Sphäre der, durch seine formale Freiheit möglichen, Handlungen, durch sich selbst beschränkt: und das wird im Gegensetzen durch das Subjekt nothwendig gesezt; so wie alles, was wir noch aufstellen werden, ohne, um der Kürze willen, die gegenwärtige Erinnerung zu wiederholen.

Fer-

Ferner, das Wesen ausser dem Subjekte hat, vorausgesezter Maassen, das leztere durch seine Handlung zum freien Handeln aufgefordert; es hat demnach seine Freiheit beschränkt durch einen Begriff vom Zwecke, in welchem die Freiheit des Subjekts — wenn auch etwa nur problematisch — vorausgesezt wurde; es hat sonach seine Freiheit beschränkt durch den Begriff von der (formalen) Freiheit des Subjekts.

Durch diese Selbstbeschränkung des andern Wesens nun ist zuförderst die Erkenntnifs des Subjekts von ihm, als selbst einem vernünftigen und freien Wesen bedingt. Denn lediglich zu Folge der geschehenen Aufforderung zur freien Thätigkeit, mithin zu Folge der geschehenen Selbstbeschränkung hat, erwiesener Maassen, das Subjekt ein freies Wesen ausser sich gesezt. Seine Selbstbeschränkung aber war bedingt, durch die, wenigstens problematische, Erkenntnifs vom Subjekte, als einem möglicher Weise freien Wesen. Demnach ist der Begriff des Subjekts von dem Wesen ausser ihm, als einem freien, bedingt durch den gleichen Begriff dieses Wesens von ihm, und durch ein durch diesen Begriff bestimmtes Handeln.

Umgekehrt, ist die Vollendung der kategorischen Erkenntnifs des Wesens ausser dem Subjekte von diesem, als einem freien Wesen, bedingt durch die Erkenntnifs, und das ihr gemässe Handeln des Subjekts. Würde es nicht erkennen, dafs ein freies Wesen ausser ihm wäre, so erfolgte etwas nicht, was nach den Gesetzen der Vernunft hätte erfolgen müssen, und das Subjekt wäre nicht vernünftig. Oder erfolgte diese Erkenntnifs in ihm zwar, aber es beschränkte nicht

zu Folge derselben seine Freiheit, um den andern auch die Möglichkeit, frei zu handeln, übrig zu lassen; so könnte der andere den Schluſs nicht machen, daſs es ein vernünftiges Wesen wäre, weil der Schluſs lediglich durch die geschehene Selbstbeschränkung nothwendig wird.

Das Verhältniſs freier Wesen zu einander ist demnach nothwendig auf folgende Weise bestimmt, und wird gesezt, als so bestimmt: Die Erkenntniſs des Einen Individuums vom andern, ist bedingt dadurch, daſs das andere es als ein freies behandle, (d. i. seine Freiheit beschränke durch den Begriff der Freiheit des ersten.) Diese Weise der Behandlung aber ist bedingt, durch die Handelsweise des ersten gegen das andere; diese durch die Handelsweise, und durch die Erkenntniſs des andern, und so ins unendliche fort. Das Verhältniſs freier Wesen zu einander ist daher das Verhältniſs einer Wechselwirkung durch Intelligenz und Freiheit. Keines kann das andere anerkennen, wenn nicht beide sich gegenseitig anerkennen: und keines kann das andere behandeln als ein freies Wesen, wenn nicht beide sich gegenseitig so behandeln.

Der aufgestellte Begriff ist höchst wichtig für unser Vorhaben, denn auf demselben beruht unsere ganze Theorie des Rechts. Wir suchen ihn daher durch folgenden Syllogismus deutlicher und zugänglicher zu machen.

I.) *Ich kann einem bestimmten Vernunftwesen nur insofern anmuthen, mich für ein vernünftiges Wesen anzuerkennen, inwiefern ich selbst es als ein solches behandle.*

1.) Das

1.) Das Bedingte in dem aufgestellten Satze ist

a.) *nicht*, daſs dasselbe an sich, und abstrahirt von mir und meinem Bewuſstseyn, etwa vor seinem eigenen Gewissen (das gehört in die Moral), oder vor andern (dies gehört vor den Staat) mich anerkenne, *sondern*, daſs es mich, nach *meinem und seinem* Bewuſstseyn, synthetisch in Eins vereinigt, (nach einem uns gemeinschaftlichen Bewuſstseyn), dafür anerkenne, so daſs ich ihn, so gewiſs er für ein vernünftiges Wesen gelten will, nöthigen könne, zuzugestehen, er habe gewuſst, daſs ich selbst auch Eins bin.

b.) *nicht*, daſs ich überhaupt nachweisen könne, ich sey von vernünftigen Wesen überhaupt als ihres gleichen anerkannt worden; *sondern*, daſs dieses bestimmte Individuum C. mich dafür anerkannt habe.

2.) Die *Bedingung* ist

a.) *nicht*, daſs ich etwa nur den Begriff von C. als einem vernünftigen Wesen fasste, *sondern*, daſs ich wirklich in der Sinnenwelt *handle*. Der Begriff bleibt im Innersten meines Bewuſstseyns nur *mir*, nicht dem ausser mir, zugänglich. Nur Erfahrung giebt dem Individuum C. etwas, und diese errege ich lediglich durch Handeln. Was ich denke, kann der andere nicht wissen.

b.) *nicht*, daſs ich nur dem gefaſsten Begriffe nicht entgegenhandle, *sondern*, daſs ich ihm wirklich gemäſs handle, mich wirklich auf eine Wechselwirkung mit C. einlaſse. Ausserdem bleiben wir geschieden und sind gar nichts für einander.

3.) *Grund des Zusammenhanges.*

a.) Oh-

a.) Ohne eine Einwirkung auf ihn kann ich nicht wissen, oder ihm nachweisen, daſs er nur überhaupt eine Vorstellung von mir, von meiner bloſsen Existenz habe. Gesezt auch, ich erscheine als Objekt der Sinnenwelt, und liege in der Sphäre der für ihn möglichen Erfahrungen, so bleibt doch immer die Frage: ob er auf mich reflektirt habe; und diese kann er lediglich sich selbst beantworten.

b.) Ohne Handeln auf ihn, nach dem Begriffe von ihm, als vernünftigen Wesen, kann ich ihm nicht nachweisen, daſs er mich nothwendig für ein vernünftiges Wesen hätte ansehen müssen, so gewiſs er selbst Vernunft hat. Denn jede Aeusserung der Kraft kann von einer nach mechanischen Gesetzen wirkenden Natur-Macht herkommen; nur die Mässigung der Kraft durch Begriffe ist untrügliches und ausschliessendes Kriterium der Vernunft und der Freiheit.

II.) *Aber ich muſs allen vernünftigen Wesen ausser mir, in allen möglichen Fällen anmuthen, mich für ein vernünftiges Wesen anzuerkennen.*

Die Nothwendigkeit dieser allgemeinen und durchgängigen Anmuthung muſs dargethan werden, als Bedingung der Möglichkeit des Selbstbewuſstseyns. Aber es ist kein Selbtsbewuſstseyn, ohne Bewuſstseyn der Individualität, wie erwiesen worden. Es wäre jezt nur noch zu erweisen; daſs kein Bewuſstseyn der Individualität möglich sey ohne jene Anmuthung, daſs die leztere nothwendig aus der erstern folge; so wäre erwiesen, was erwiesen werden soll.

A.

1.) Ich setze mich im Gegensatze mit C. als Individi-

dividuum lediglich dadurch, dafs ich mir ausschliessend eine Sphäre für meine freie Wahl zuschreibe, die ich ihm abspreche, nach dem Begriffe der Individualität überhaupt.

2.) Ich setze mich als vernünftiges und freies Wesen im Gegensatze mit C. lediglich dadurch, dafs ich auch ihm Vernunft und Freiheit zuschreibe; mithin annehme, dafs er in einer von der meinigen unterschiedenen Sphäre gleichfals frei gewählt habe.

3.) Ich nehme das alles aber nur dem zu Folge an, dafs er meiner eignen Annahme nach in *seiner* Wahl, in der Sphäre seiner Freiheit, auf meine freie Wahl bedacht genommen, eine Sphäre für mich mit Zweck und Absicht offen gelassen; laut der vorhergehenden Beweise. (Erst dem zu Folge, dafs ich ihn gesezt, als ein Mich als vernünftiges Wesen behandelndes, setze ich ihn überhaupt als vernünftiges Wesen. Von mir und meiner Behandlung geht mein ganzes Urtheil über ihn aus, wie es in einem Systeme, dafs das Ich zur Grundlage hat, nicht anders seyn konnte. Aus dieser *bestimmten* Aeusserung seiner Vernunft: und aus dieser allein schliesse ich erst auf seine Vernünftigkeit überhaupt.)

4.) Aber das Individuum C. kann nicht auf die beschriebene Weise auf mich gehandelt haben, ohne wenigstens problematisch mich anerkannt zu haben; und ich kann es nicht, als so handelnd, setzen, ohne dies (dafs es mich wenigstens problematisch anerkenne) zu setzen.

5.) Alles problematische wird kategorisch, wenn die Bedingung hinzukömmt. Es ist theils überhaupt kate-

kategorisch, als Saz; eine Bemerkung, die wichtig, und dennoch oft übergangen ist; die Verbindung zwischen zwei Sätzen wird kategorisch behauptet; wird die Bedingung gegeben, so ist nothwendig das Bedingte anzunehmen. Die Bedingung war, dafs ich den andern als vernünftiges Wesen (für *ihn* und *mich* gültig) anerkennte, d. i. dafs ich ihn als ein solches *behandelte* — *denn nur Handeln ist ein solches gemeingültiges Anerkennen*. Dies nun *mufs ich* nothwendig, so *gewifs ich mich* als vernünftiges Individuum ihm entgegensetze, — es versteht sich, inwiefern ich vernünftig, d. i. meinen Erkenntnissen consequent verfahre.

So gewifs ich ihn nun anerkenne, d. i. behandle, so gewifs ist er durch seine erst problematische Aeusserung *gebunden*, oder *verbunden*, durch theoretische Consequenz genöthigt, mich *kategorisch* anzuerkennen, und zwar *gemeingültig*, d. h. mich zu behandeln wie ein freies Wesen.

Es geschieht hier eine Vereinigung entgegengesezter in Eins. Unter der gegenwärtigen Voraussetzung liegt der Vereinigungspunkt in *mir*, in *meinem Bewufstseyn*: und die Vereinigung ist bedingt dadurch, dafs ich des Bewufstseyns fähig bin. — Er, an seinem Theil, erfüllt die Bedingung, unter der ich ihn anerkenne; und schreibt mir sie an meiner Seite vor. Ich thue von der meinigen die Bedingung hinzu — anerkenne ihn wirklich, und verbinde dadurch *ihn* zu Folge der durch ihn selbst aufgestellten Bedingung, mich kategorisch anzuerkennen: verbinde *mich*, zu

Folge

Folge der Anerkennung seiner, ihn gleichfals so zu behandeln.

Corollarium.

Der Begriff der Individualität ist aufgezeigter Maſsen ein *Wechselbegriff*, d. i. ein solcher, der nur in Beziehung auf ein anderes Denken gedacht werden kann, und durch dasselbe, und zwar durch das *gleiche* Denken, der Form nach, bedingt ist. Er ist in jedem Vernunftwesen nur insofern möglich, inwiefern er als durch ein anderes *vollendet*, gesezt wird. Er ist demnach nie *mein*; sondern meinem eignen Geständniſs, und dem Geständniſs des andern nach, *mein und sein; sein und mein;* ein gemeinschaftlicher Begriff, in welchem zwei Bewuſstseyn vereinigt werden in Eins.

Durch jeden meiner Begriffe wird der folgende in meinem Bewuſstseyn bestimmt. Durch den gegebenen Begriff ist eine *Gemeinschaft* bestimmt, und die weitern Folgerungen hängen nicht blos von mir, sondern auch von dem ab, der mit mir dadurch in Gemeinschaft getreten ist. Nun ist der Begriff nothwendig, und diese Nothwendigkeit nöthigt uns beide, über ihn und seine nothwendigen Folgen zu halten: wir sind beide durch unsere Existenz an einander *gebunden*, und einander *verbunden*. Es muſs ein uns gemeinschaftliches, und von uns gemeinschaftlich nothwendig anzuerkennendes Gesez geben, nach welchem wir gegenseitig über die Folgerungen halten; und dieses Gesez muſs in demselben Charakter liegen, nach welchem wir eben jene Gemeinschaft eingegangen: dies aber ist der Charakter der Vernünftigkeit; und

ihr

Ihr Gesez über die Folgerung heifst Einstimmigkeit mit sich selbst, oder *Consequenz*, und wird wissenschaftlich aufgestellt in der gemeinen *Logik*.

Die ganze beschriebne Vereinigung der Begriffe war nur möglich in und durch Handlungen. Die fortgesezte Consequenz ist es daher auch nur in Handlungen: kann gefordert werden, und wird nur gefordert für Handlungen. Die Handlungen gelten hier statt der Begriffe: und von Begriffen an sich, ohne Handlungen, ist nicht die Rede, weil von ihnen nicht die Rede seyn kann.

B. Ich muſs auf jene geschehene Anerkennung in jedem Verhältnisse, in das ich mit dem Individuum C. komme, mich berufen, und ihn nach derselben beurtheilen.

1.) Es ist vorausgesezt, ich komme mit *ihm*, einem und demselben C., in mehrere Verhältnisse, Berührungspunkte, Fälle des gegenseitigen Behandelns. Ich muſs daher die gegebnen Wirkungen *auf ihn* beziehen, an die, schon als die seinigen beurtheilten, anknüpfen können.

2.) Aber er ist, so wie er gesezt ist, gesezt als bestimmtes Sinnenwesen, und Vernunftwesen zugleich; beide Merkmale sind in ihm synthetisch vereinigt. Das erste, zu Folge der sinnlichen Prädikate seiner Einwirkung auf mich; das leztere lediglich zu Folge der geschehenen Anerkennung meiner. Erst in der Vereinigung beider Prädikate ist er durch mich überhaupt gesezt, *mir* erst ein Objekt der Erkenntniſs geworden. Ich kann demnach auf *ihn* lediglich insofern eine Handlung beziehen, inwiefern sie theils mit den

den sinnlichen Prädikaten der vorhergehenden, theils mit der durch ihn geschehenen Anerkennung meiner zusammenhängt, und durch beide *bestimmt* ist.

3.) Gesezt, er handelt, so, daſs seine Handlung zwar durch die sinnlichen Prädikate der vorhergehenden bestimmt sey, — und das ist schon zu Folge des Naturmechanismus der Natur nothwendig, — nicht aber durch die geschehene Anerkennung meiner, als freies Wesen, d, i. er raubt mir durch sein Handeln die mir zukommende Freiheit, und behandelt mich insoferne als Objekt; so bin ich immer genöthigt, die Handlung *ihm*, dem gleichen Sinnenwesen C. zuzuschreiben (Es ist z. B. die gleiche Sprache, der gleiche Gang u. s. f.). Nun ist der Begriff dieses Sinnenwesens C. durch die Anerkennung, und vielleicht durch eine Folge von Handlungen, die dadurch bestimmt sind, in meinem Bewuſstseyn vereinigt mit dem Begriffe der Vernünftigkeit, und was ich einmal vereinigt habe, kann ich nicht trennen. Aber jene Begriffe sind gesezt, als nothwendig und wesentlich vereinigt; ich habe Sinnlichkeit und Vernunft in Vereinigung als das Wesen von C. gesezt. Iezt in der Handlung X, muſs ich sie nothwendig trennen; und kann demnach ihm die Vernünftigkeit nur noch als *zufällig* zuschreiben. Meine Behandlung seiner, als eines vernünftigen Wesens, wird nun selbst auch *zufällig*, und bedingt, und findet nur für den Fall Statt, daſs er selbst mich so behandele. Ich kann demnach, mit vollkommner Consequenz, die hier mein einziges Gesez ist, ihn für *diesen Fall* behandeln, als bloſses Sinnenwesen, so lange, bis beides, *Sinnlichkeit und*

Ver-

Vernünftigkeit in dem Begriffe von seiner Handlung wieder vereinigt ist.

Meine Behauptung in dem angegebenen Falle wird die seyn: Seine Handlung X. widerspreche seiner eignen Voraussetzung, daſs ich ein vernünftiges Wesen sey: er sey inconsequent verfahren. Ich dagegen sey vor X. in der Regel gewesen; und sey, zu Folge seiner Inconsequenz, gleichfals in der Regel, wenn ich ihn in sofern behandle, als ein bloſses Sinnenwesen. Ich stelle mich daher auf einem höhern Gesichtspunkt, zwischen uns beiden, gehe aus meiner Individualität heraus, berufe mich auf ein *Gesez*, das für uns beide gilt, und wende dasselbe an auf den gegenwärtigen Fall. Ich setze mich daher als *Richter*, d. i. als seinen Oberen. Daher die Superiorität, die sich jeder zuschreibt, der Recht zu haben vermeint, über den, gegen welchen er Recht hat. — Aber, indem ich mich gegen ihn auf jenes gemeinschaftliche Gesez berufe, lade ich ihn ein, mit mir zugleich zu richten; und fordere, daſs er in diesem Falle, mein Verfahren gegen ihn selbst consequent finden und billigen müsse, durch die Denkgesetze gedrungen. Die Gemeinschaft des Bewuſstseyns dauert immer fort. Ich richte ihn nach einem Begriffe, den er, meiner Anforderung nach, selbst haben muſs. (Daher das *positive*, das im Begriffe des Rechts liegt, wodurch wir dem andern eine Verbindlichkeit aufzulegen glauben, unserer Behandlung sich nicht zu widersetzen, sondern sie selbst gut zu heiſsen. Dieses Verbindende ist keinesweges das Sittengesez: sondern das Denkgesez; und es tritt hier ein eine praktische Gültigkeit des Syllogismus.)

C.) *Was*

G.) *Was zwischen mir und C. gilt, gilt zwischen mir und jedem vernünftigen Individuum, mit welchem ich in Wechselwirkung komme.*

1.) Nur gerade auf dieselbe Art, und unter denselben Bedingungen, kann jedes andere vernünftige Wesen mir gegeben werden, wie C. mir gegeben würde; denn nur unter diesen Bedingungen ist das Setzen eines vernünftigen Wesens ausser mir möglich.

2.) Das neue Individuum D. ist ein anderes denn C., inwiefern seine freie Handlung, ihren sinnlichen Prädikaten nach, (denn in Absicht der Folgen aus der nothwendig geschehenen Anerkennung meiner, sind nothwendig alle Handlungen, aller freien Wesen einander gleich) nicht zu beziehen ist auf die sinnlichen Prädikate der Handlungen anderer durch mich gesezten Individuen.

Die Bedingung der Erkenntniſs der Identität des Handelnden, war die Möglichkeit der Verknüpfung der charakteristischen Merkmale seiner gegenwärtigen Handlungen mit den vorhergegangenen. Wo diese nicht Statt findet, kann ich die Handlung auf keines der mir bekannten Vernunftwesen beziehen; da ich nun aber doch ein Vernunftwesen setzen muſs, so setze ich ein neues.

(Vielleicht ist es nicht überflüssig, die in der Menge der Glieder zerstreute Schärfe des so eben geführten Beweises, unter einem einzigen Gesichtspunkte zu versammeln. — Der zu erweisende Saz war: so gewiſs ich mich als Individuum setze, so gewiſs muthe ich allen mir bekannten vernünftigen Wesen, in allen Fällen des gegenseitigen Handelns an, mich selbst

selbst für ein vernünftiges Wesen anzuerkennen. Es soll sonach in einem gewissen Setzen meiner selbst ein Postulat an andere, und zwar ein auf alle mögliche Fälle seiner Anwendung sich erstreckendes Postulat liegen, und durch eine bloſse Analyse darinn sich auffinden lassen.

Ich setze mich als Individuum im Gegensatze mit einem andern bestimmten Individuum, indem *ich mir* eine Sphäre für meine Freiheit zuschreibe, von welcher ich den andern, und *dem andern* eine zuschreibe, von welcher ich mich ausschlieſse — es versteht sich lediglich im Denken eines Faktum, und zufolge dieses Faktum. Ich habe mich also *frei* gesezt; neben ihm, und unbeschadet der Möglichkeit seiner Freiheit. Durch dieses Setzen meiner Freiheit habe ich mich *bestimmt*; das Freisein macht meinen wesentlichen Charakter aus. Aber, was heiſst das, *freiseyn?* offenbar, die gefaſsten Begriffe seiner Handlungen ausführen können. Aber die Ausführung *folgt* immer dem Begriffe, und die Wahrnehmung des entworfenen Produkts der Wirksamkeit, ist immer, in Beziehung auf die Entwerfung des Begriffs davon, *zukünftig*. Die Freiheit wird daher immer in die Zukunft gesezt; und wenn sie den Charakter eines Wesens ausmachen soll, für *alle* Zukunft des Individuum; sie wird in der Zukunft gesezt, soweit das *Individuum selbst* in ihr gesezt wird.

Nun aber ist meine Freiheit nur dadurch möglich, daſs der andere innerhalb seiner Sphäre bleibe; ich fordere sonach, so wie ich die erstere auf alle Zukunft fordere, auch seine Beschränkung, und da er frey seyn soll, seine Beschränkung durch sich selbst, auf alle Zu-

Zukunft: und dies alles unmittelbar, so wie ich mich als Individuum setze.

Diese Anforderung an ihn ist in dem Setzen meiner als Individuum enthalten.

Er kann aber nur zu Folge eines Begriffs von mir, als einem freien Wesen, sich beschränken. Doch fordere ich diese Beschränkung absolut; ich fordere sonach von ihm *Consequenz*, d. h. dafs alle seine künftigen Begriffe durch einen gewissen vorhergegangenen, die Erkenntnifs von mir als einem vernünftigen Wesen, bestimmt seyen.

Nun aber kann er mich für ein vernünftiges Wesen anerkennen, nur unter der Bedingung, dafs ich ihn selbst als ein solches behandle, zu Folge dieses Begriffs von ihm. Ich lege mir also die gleiche Consequenz auf, und sein Handeln ist bedingt durch das meinige. Wir stehen in Wechselwirkung der Consequenz unsres Denkens und unsers Handelns mit sich selbst, und gegenseitig unter einander.

III.) Die Schlufsfolge hat sich schon ergeben. — *Ich mufs das freie Wesen ausser mir in allen Fällen anerkennen als ein solches, d. h. meine Freiheit durch den Begriff der Möglichkeit seiner Freiheit beschränken.*

Das deducirte Verhältnifs zwischen vernünftigen Wesen, dafs jedes seine Freiheit durch den Begriff der Möglichkeit der Freiheit des andern beschränke, unter der Bedingung, dafs das erstere die seinige gleichfals durch die des andern beschränke, heifst das *Rechtsverhältnifs*; und die jezt aufgestellte Formel ist der *Rechtssaz*.

Dieses Verhältniſs ist aus dem Begriffe des Individuum deducirt. Es ist sonach erwiesen, was zu erweisen war.

Ferner ist vorher der Begriff des Individuum erwiesen worden, als Bedingung des Selbstbewuſstseyns; mithin ist der Begriff des Rechts selbst Bedingung des Selbstbewuſstseyns. Folglich ist dieser Begriff gehörig a priori, d. i. aus der reinen Form der Vernunft, aus dem Ich, deduciret.

Corollaria.

1.) Es wird sonach zu Folge der geleisteten Deduktion behauptet, daſs der Rechtsbegriff im Wesen der Vernunft liege, und daſs kein endliches vernünftiges Wesen möglich sey, in welchem derselbe nicht, — keinesweges zu Folge der Erfahrung, des Unterrichts, willkührlicher Anordnungen unter den Menschen, u. s. f. sondern zu Folge seiner vernünftigen Natur, vorkomme. Daſs die *Aeusserung* desselben im wirklichen Bewuſstseyn bedingt sey dadurch, daſs ein Fall seiner Anwendung gegeben werde, und dieser nicht etwa ursprünglich, wie eine leere Form in der Seele liege, und warte, daſs die Erfahrung etwas in ihm hineinlege, wie einige Philosophen über die Begriffe a priori zu denken scheinen, versteht sich von selbst. Daſs der Fall seiner Anwendung aber nothwendig eintreten müsse, weil kein Mensch isolirt seyn kann, ist gleichfals erwiesen.

Es ist also dargethan, daſs ein gewisser Begriff, d. i. eine gewisse Modifikation des Denkens, eine gewisse Weise, die Dinge zu beurtheilen, dem vernünf-

tigen Wesen, als solchem, nothwendig sey. Nenne man diesen Begriff vorläufig X. Wirken muss dieses X., wo nur Menschen bei einander leben, und sich äussern, und eine Benennung in ihrer Sprache haben, von selbst, und ohne alles Zuthun des Philosophen, der es erst mühsam deducirt. Ob nun dieses X. gerade das sey, was der Sprachgebrauch *das Recht* nennt, ist eine Frage, über die der gemeine Menschenverstand, aber, wohl zu merken, nur der gemeine sich selbst überlassene, keinesweges der, durch die willkührlichen Erklärungen und Deutungen der Philosophen, betäubte, und irre gemachte Menschenverstand, zu entscheiden hat. Vorläufig erklären wir mit unserm eigenen vollkommenen Rechte, dass der deducirte Begriff X., dessen Realität eben durch die Deduktion erwiesen ist, uns, in dieser Untersuchung, *den Rechtsbegriff* heissen solle, und kein möglicher andrer: auf unsre eigene Verantwortung, ob wir alle die Fragen, welche der gemeine Menschenverstand über das Recht erheben kann, aus ihm werden beantworten können oder nicht.

2.) Der deducirte Begriff hat mit dem Sittengesetze nichts zu thun, ist ohne dasselbe deducirt, und schon darinn liegt, da nicht mehr als Eine Deduktion desselben Begriffs möglich ist, der faktische Beweiss, dass er nicht aus dem Sittengesetze zu deduciren sey. Auch sind alle Versuche einer solchen Deduktion gänzlich mislungen. Der Begriff der *Pflicht*, der aus jenem Gesetze hervorgeht, ist dem des Rechts in den meisten Merkmalen geradezu entgegengesezt. Das Sittengesez gebietet kategorisch die Pflicht: das

Rechtsgesez erlaubt nur, aber gebietet nie, daſs man sein Recht ausübe. Ja, das Sittengesez verbietet sehr oft die Ausübung eines Rechts, das dann doch, nach dem Geständniſs aller Welt, darum nicht aufhört, ein Recht zu seyn. Das Recht dazu hatte er wohl, urtheilt man dann, aber er hätte sich desselben hier nicht bedienen sollen. Ist denn dann das Sittengesez, ein und eben dasselbe Princip, mit sich selbst uneins, und giebt zugleich in demselben Falle dasselbe Recht, das es zugleich in demselben Falle aufhebt? Es ist mir keine Ausrede bekannt, die diesem Einwurfe etwas scheinbares entgegengesezt hätte.

Ob etwa das Sittengesez dem Rechtsbegriffe eine neue Sanktion gebe, ist eine Frage, die gar nicht in das Naturrecht, sondern in eine reelle Moral gehört, und in ihr zu seiner Zeit wird beantwortet werden. Auf dem Gebiete des Naturrechts hat der gute Wille nichts zu thun. Das Recht muſs sich erzwingen lassen, wenn auch kein Mensch einen guten Willen hätte; und darauf geht eben die Wissenschaft des Rechts aus, eine solche Ordnung der Dinge zu entwerfen. Physische Gewalt, und sie allein, giebt ihm auf diesem Gebiete die Sanktion.

So bedarf es keiner künstlichen Vorkehrungen, um Naturrecht, und Moral zu scheiden, welche dann auch ihres Zweks allemal verfehlen: denn wenn man nichts anders vor sich genommen hat, als Moral — eigentlich auch diese nicht einmal, sondern nur Metaphysik der Sitten — so wird man nach der künstlichsten Scheidung doch nie etwas anders unter seinen

Hän-

Händen finden, als Moral. — Beide Wissenschaften sind schon ursprünglich und ohne unser Zuthun durch die Vernunft geschieden, und sind völlig entgegengesezt.

3.) Der Rechtsbegriff ist der Begriff eines Verhältnisses zwischen Vernunftwesen. Er findet daher nur unter der Bedingung Statt, daſs solche Wesen in Beziehung auf einander gedacht werden. Es ist nichtig, von einem Rechte auf die Natur, auf Grund und Boden, auf Thiere, u. s. f. blos als solche, und nur die Beziehung zwischen ihnen, und den Menschen gedacht, zu reden. Die Vernunft hat über diese nur Gewalt, keinesweges ein Recht, denn es entsteht in dieser Beziehung die Frage gar nicht nach dem Rechte. Ein anderes ist, daſs man sich etwa ein Gewissen machen kann, dieses oder jenes zu geniessen; aber dies ist eine Frage vor dem Richterstuhle der Moral, und wird nicht aus Bedenklichkeit, daſs die Dinge, sondern daſs unser eigner Seelenzustand dadurch verlezt werden möchte, erhoben; wir gehen nicht mit den Dingen, sondern mit uns selbst zu Rathe, und ins Gericht. Nur wenn mit mir zugleich ein andrer auf dieselbe Sache bezogen wird, entsteht die Frage vom *Rechte auf die Sache*, als eine abgekürzte Rede, statt der, wie sie eigentlich heissen sollte, vom *Rechte auf den andern*, ihn vom Gebrauche dieser Sache auszuschliessen.

4.) Nur durch Handlungen, Aeusserungen ihrer Freiheit, in der Sinnenwelt, kommen vernünftige Wesen in Wechselwirkung mit einander: der Begriff des Rechts bezieht sich sonach nur auf das, was in

der

der Sinnenwelt sich äussert, was in ihr keine Kausalität hat, sondern im Innern des Gemüths verbleibt, gehört vor einen andern Richterstuhl, dem der Moral. Es ist daher nichtig von einem Rechte auf Denkfreiheit, Gewissensfreiheit, u. s. f. zu reden. Es giebt zu diesen innern Handlungen ein Vermögen, und über sie Pflichten, aber keine Rechte.

5.) Nur inwiefern vernünftige Wesen wirklich im Verhältnisse mit einander stehen, und so handeln können, daſs die Handlung des einen Folgen habe für den andern, ist zwischen ihnen die Frage vom Rechte möglich, wie aus der geleisteten Deduktion, die immer eine reelle Wechselwirkung voraussezt, hervorgeht. Zwischen denen, die sich nicht kennen, oder deren Wirkungssphären gänzlich von einander geschieden sind, ist kein Rechtsverhältniſs. Man verkennt den Rechtsbegriff ganz, wenn man z. B. von den Rechten längstverstorbener auf die Lebendigen redet. Gewissenspflichten kann man wohl haben gegen ihr Andenken; aber keineswegs zu Recht beständige Verbindlichkeiten.

Zweites Hauptstück.

Deduktion der Anwendbarkeit des Rechtsbegriffs.

---

§. 5. Vierter Lehrsatz.

Das vernünftige Wesen kann sich nicht, als wirksames Individuum, setzen, ohne sich einen materiellen Leib zuzuschreiben, und denselben dadurch zu bestimmen.

Beweis.

Das vernünftige Wesen sezt, nach dem oben geführten Beweise, sich als vernünftiges Individuum, statt welches Ausdrucks wir uns, von nun an, des *der Person* bedienen werden, dadurch, dass es sich *ausschliessend zuschreibt eine Sphäre für seine Freiheit.* *Sie* ist diejenige Person, die ausschliessend in dieser Sphäre wählt, und keine mögliche andere Person, die in einer andern Sphäre wähle; so ist keine andere *sie selbst*, d. h. keine andere kann in dieser nur ihr zugetheilten Sphäre wählen. Dies macht ihren individuellen Charakter aus: durch diese Bestimmung ist sie *derjenige*, der sie ist, dieser oder jener, der sich so, oder anders, nennt.

Wir

Wir haben nichts weiter zu thun, als die angezeigte Handlung zu analysiren; zu sehen, was denn eigentlich geschieht, indem sie geschieht.

I.) Das Subjekt schreibt diese Sphäre sich zu; bestimmt durch dieselbe sich. Es sezt sie sonach sich entgegen. (Es selbst ist logisches Subjekt, in dem möglichen Satze, den man sich denken kann; die genannte Sphäre aber das Prädikat; Subjekt aber und Prädikat sind immer entgegengesezt.) Welches ist nun hier zuförderst das Subjekt? Offenbar das lediglich in sich selbst, und auf sich selbst thätige, das sich selbst bestimmende zum Denken eines Objekts, oder zum Wollen eines Zwecks, das geistige, die blosse Ichheit. Diesem nun wird *entgegengesezt* eine begrenzte, aber ihm ausschliessend zugehörige, Sphäre seiner möglichen freien Handlungen. (Indem es diese sich zuschreibt, begrenzt es sich, und wird aus dem absolut formalen ein bestimmtes materiales Ich, oder eine Person. Man wolle doch diese zwei, sehr verschiedenen, Begriffe, die hier abstechend genug neben einander gestellt werden, nicht weiter verwechseln.

Sie wird ihm entgegengesezt, heisst: sie wird von demselben ausgeschlossen, aussen ihm gesezt, abgetrennt von ihm, und gänzlich geschieden. Wird dies bestimmter gedacht, so heisst es zuförderst: die Sphäre wird gesezt als *nicht vorhanden*, durch die in sich zurückgehende Thätigkeit, und diese, als *nicht vorhanden* durch sie; beide sind gegenseitig unabhängig, und zufällig für einander. Aber was zum Ich sich so verhält, gehört, nach obigem, zur *Welt*. Die genannte Sphäre wird sonach zuförderst gesezt, als *ein Theil der Welt*.

II.) Diese

II.) Diese Sphäre wird gesezt durch eine ursprüngliche, und nothwendige Thätigkeit des Ich, d. h. sie wird *angeschaut*, und wird dadurch zu einem reellen. — Da gewisse Resultate der Wissenschaftslehre nicht füglich vorausgesezt werden können; so stelle ich die hier nöthigen kurz hin. — Man hat nicht die leiseste Ahndung, wovon bei der transcendentalen Philosophie, und ganz eigentlich bei Kant die Rede sey, wenn man glaubt, daſs, beim Anschauen, es ausser dem anschauenden, und der Anschauung, noch ein Ding, etwa einen Stoff, gebe, auf welchen die Anschauung gehe, wie etwa der gemeine Menschenverstand das leibliche Sehen zu denken pflegt. Durch das Anschauen selbst, und lediglich dadurch entsteht das angeschaute; das Ich geht in sich selbst zurück; und diese Handlung giebt Anschauung und angeschautes zugleich; die Vernunft (das Ich) ist in der Anschauung keinesweges leidend, sondern absolut thätig; sie ist in ihr *produktive Einbildungskraft*. Es wird durch das Schauen etwas hingeworfen, etwa, wenn man ein Gleichniſs will, wie der Maler aus seinem Auge die vollendete Gestalt auf die Fläche hinwirft, gleichsam *hinsieht*, ehe die langsamere Hand ihre Umrisse nachmachen kann. Auf dieselbe Weise wird hier die genannte Sphäre gesezt.

Ferner — das sich selbst als thätig anschauende Ich schaut seine Thätigkeit an, als ein *Linie-ziehen*. Dieses ist das ursprüngliche Schema der Thätigkeit überhaupt, wie jeder, der jene höchste Anschauung in sich erregen will, finden wird. Diese ursprüngliche Linie ist die *reine Ausdehnung*, das gemeinsame

der

der Zeit und des Raums, aus welcher die leztern erst durch Unterscheidung und weitere Bestimmung entstehen. Sie sezt nicht den Raum voraus, sondern der Raum sezt sie voraus; und die Linien im Raume, d. h. die Grenzen der in ihm Ausgedehnten sind etwas ganz anders. Eben so geschieht in Linien die Produktion der Sphäre, von welcher hier die Rede ist, und sie wird dadurch ein *ausgedehntes*.

III.) Diese Sphäre ist ein *bestimmtes*; also das Produciren hat irgendwo seine Grenzen, und das Produkt wird als ein vollendetes Ganzes im Verstande, dem Vermögen des Festhaltens, aufgefasst, und erst dadurch eigentlich *gesezt*, (fixirt, und gehalten).

Die Person wird durch dieses Produkt bestimmt; sie ist dieselbe, nur inwiefern jenes Produkt dasselbe bleibt, und hört auf, es zu seyn, wenn jenes aufhört. Nun aber muſs nach obigem die Person, so gewiſs sie sich als frei sezt, sich auch als fortdauernd setzen. Sie sezt sonach auch jenes Produkt als fortdauernd dasselbe, als ruhend, festgesezt, und unveränderlich, als ein mit einem Male vollendetes Ganzes. Aber ruhende, und einmal für immer bestimmte Ausdehnung ist *Ausdehnung im Raume*. Iene Sphäre wird sonach nothwendig *gesezt*, als ein im Raume ausgedehnter, und seinen Raum erfüllender beschränkter Körper, und in der Analyse, deren Bewuſstseyn allein uns möglich ist (da die jezt geschilderte Synthesis, oder Produktion, nur für die Möglichkeit der Analyse, und durch sie des Bewuſstseyns vorausgesezt wird), nothwendig als ein solcher *gefunden*.

IV.) Der abgeleitete materielle Körper ist gesezt, als

als *Umfang aller möglichen freien Handlungen der Person*, und nichts weiter. Darin allein besteht sein Wesen.

Die Person ist frei, heiſst nach obigem: sie wird lediglich durch das Entwerfen eines Begriffs vom Zwecke, ohne weiteres, Ursache eines, genau diesem Begriffe entsprechenden Objekts; sie wird blos und lediglich durch ihren Willen, als solchen, Ursache: denn einen Begriff vom Zwecke entwerfen, heiſst Wollen. Aber der beschriebene Körper soll ihre freien Handlungen enthalten; in ihm also müſste sie auf die beschriebene Weise Ursache seyn. Unmittelbar durch ihren Willen, ohne irgend ein anderes Mittel, müſste sie in ihm das gewollte hervorbringen; wie sie etwas wollte, müſste es in ihm geschehen.

Ferner — da der beschriebene Körper nichts weiter ist, als die Sphäre der freien Handlungen; so ist durch seinen Begriff, der Begriff der leztern, durch den Begriff der leztern der seinige erschöpft. Die Person kann nicht absolut freie, d. h. unmittelbar durch den Willen wirkende, Ursache seyn, ausser in ihm; wenn ein bestimmtes Wollen gegeben ist, so läſst sich sicher auf eine ihm entsprechende bestimmte Veränderung im Körper schliessen. Umgekehrt kann in ihm keine Bestimmung vorkommen, ausser zu Folge einer Wirksamkeit der Person; und aus einer gegebenen Veränderung in ihm läſst sich eben so sicher auf einen bestimmten, und derselben entsprechenden Begriff der Person schliessen. — Der leztere Saz wird erst in der Zukunft seine gehörige Bestimmtheit, und seine volle Bedeutung erhalten.

V.) Wie, und auf welche Weise sollen nun in einem materiellen Körper durch Veränderung desselben Begriffe ausgedrückt werden? Die Materie ist ihrem Wesen nach unvergänglich: sie kann weder vernichtet, noch kann neue hervorgebracht werden. Hierauf könnte der Begriff von der Veränderung des gesezten Körpers sonach nicht gehen. Ferner, der gesezte Körper soll ununterbrochen fortdauern; es sollen demnach dieselben Theile der Materie bei einander bleiben, und den Körper fortdauernd ausmachen; und dennoch soll er durch jeden gefassten Willen der Person auch verändert werden. Wie kann er nun ununterbrochen fortdauern, und dennoch, unaufhörlich, wie zu erwarten ist, verändert werden?

Er ist Materie. Die Materie ist theilbar ins unendliche. Er, d. i. die materiellen Theile in ihm würden bleiben, und er würde dennoch verändert werden, wenn die Theile ihr Verhältniss unter einander selbst, ihre Lage zu einander, veränderten. Das Verhältniss des Mannigfaltigen zu einander nennt man *die Form*. Die Theile demnach, *inwiefern sie die Form constituiren*, sollen bleiben; aber die Form selbst soll verändert werden! — (*Inwiefern sie die Form constituiren*, sage ich: es könnten sonach unaufhörlich welche sich abtrennen, wenn sie nur, in demselben ungetheilten Momente, durch andere ersezt würden, ohne dass die geforderte Dauer des beschriebenen Körpers dadurch beschädigt würde.) — Demnach — unmittelbar durch den Begriff entsteht *Bewegung der Theile*, und dadurch Veränderung der Form.

VI.) Im beschriebenen Körper werden die Kau-

sali-

salitätsbegriffe der Person durch Veränderung der Lage der *Theile* gegen einander ausgedrükt. Diese Begriffe, d. h. das Wollen der Person, kann ins unendliche verschieden seyn; und der Körper, der die Sphäre ihrer Freiheit enthält, darf dieselbe nicht hemmen. Jeder Theil müfste sonach seine Lage zu den übrigen ändern können, d. h. er müfste sich bewegen können, indefs alle übrige ruhen; jedem, in das unendliche, müfste eine *eigne* Bewegung zukommen. — Der Körper müfste so eingerichtet seyn, dafs es jedesmal von der Freiheit abhienge, den Theil gröfser, oder kleiner, zusammengesezter, oder einfacher, zu denken: hinwiederum, jede Menge von Theilen zu denken, als ein Ganzes: mithin selbst als Ein Theil in Beziehung auf das gröfsere Ganze; jedes in dieser Rücksicht als Eins gedachte, wieder zu theilen. Die Bestimmung, was jedesmal Ein Theil seyn solle, müfste abhängen lediglich vom Begriffe. Ferner, daraus, dafs etwas als ein Theil gedacht wäre, müfste folgen eine eigenthümliche Bewegung desselben; und diese abermals vom Begriffe abhängen. — Etwas, das als ein einzelner Theil, in diesem Verhältnifse, gedacht wird, heifst ein *Glied*; in diesem müssen wieder seyn *Glieder*; in jedem wieder *Glieder*, und so ins unendliche fort. Was jedesmal als Glied betrachtet werden soll, mufs abhängen vom Kausalitätsbegriffe. Das *Glied* bewegt sich, wenn es als solches betrachtet wird; das, welches dann, in Beziehung darauf, das Ganze ist, ruht: das, was, in Beziehung darauf, Theil ist, ruht gleichfals, d. i. es hat keine eigne Bewegung, wohl aber die mit seinem gegenwärtigen Ganzen gemeinschaftliche. Diese Beschaffenheit eines Körpers heifst *Artikulation.*

lation. Der deducirte Körper ist nothwendig artikulirt, und muſs als ein solcher gesezt werden.

Ein Körper, wie der beschriebene, an dessen Fortdauer, und Identität wir die Fortdauer, und Identität unsrer Persönlichkeit knüpfen; den wir als ein geschloſsnes artikulirtes Ganzes, und uns in demselben als Ursache unmittelbar durch unsern Willen setzen, ist dasjenige, was wir *unsern Leib* nennen; und es ist sonach erwiesen, was erwiesen werden sollte.

§. 6. Fünfter Lehrsaz.

Die Person kann sich keinen Leib zuschreiben, ohne ihn zu setzen, als stehend unter dem Einflusse einer Person ausser ihr, und ohne ihn dadurch weiter zu bestimmen.

Beweiſs.

I.) Die Person kann, zu Folge des zweiten Lehrsatzes sich gar nicht setzen mit Bewuſstseyn, sie setze denn, daſs eine Einwirkung auf sie geschehen sey. Das Setzen einer solchen Einwirkung war ausschliessende Bedingung alles Bewuſstseyns, und der erste Punkt, an den das ganze Bewuſstseyn angeknüpft wurde. Diese Einwirkung wird gesezt, als geschehen auf die *bestimmte Person, das Individuum, als solches*; denn das Vernunftwesen kann sich, wie gezeigt worden, nicht etwa als Vernunftwesen überhaupt, es kann sich nur als Individuum setzen; eine von ihm gesezte Einwirkung auf sich selbst, ist daher nothwendig eine auf das Individuum, weil es für sich selbst nichts anders ist, noch seyn kann, als ein Individuum.

Es ist auf ein Vernunftwesen gewirkt, heiſst, gleich-

gleichfals nach den oben geführten Beweisen, so viel: seine freie Thätigkeit ist zum Theil, und in einer gewissen Rücksicht aufgehoben. Erst durch diese Aufhebung wird für die Intelligenz ein Objekt, und sie schliesst auf etwas, das nicht durch sie da ist.

Es ist auf das Vernunftwesen, als Individuum, gewirkt, heisst sonach: eine Thätigkeit, die ihm, als Individuum, zukommt, ist aufgehoben. Nun ist die umfassende Sphäre seiner Thätigkeit, als eines Individuum, sein Leib; die Wirksamkeit in diesem Leibe demnach, das Vermögen in ihm, durch den blossen Willen Ursache zu seyn, müsste gehemmt, oder kürzer, es müsste auf den Leib der Person eingewirkt seyn.

Man nehme dem zu Folge an, dass eine, in der Sphäre der an sich möglichen Handlungen der Person, liegende Handlung aufgehoben, für den Augenblik unmöglich gemacht sey, so wäre die geforderte Einwirkung erklärt.

Aber die Person soll die geschehene Einwirkung *auf sich* beziehen; sie soll die für den Augenblick aufgehobene Thätigkeit setzen, als eine ihrer möglichen Thätigkeiten überhaupt, — als enthalten in der Sphäre der Aeusserungen ihrer Freiheit. Sie muss dieselbe sonach setzen, um sie nur als aufgehoben setzen zu können; dieselbe muss sonach wirklich vorhanden seyn, und kann keinesweges aufgehoben seyn. (Man sage nicht etwa, die Person könne sie ja wohl *ehemals* als die ihrige gesezt haben, und jezt, beim Durchlaufen der Sphäre ihrer vorhandenen Freiheit sich erinnern, dass, wenn diese vollständig wäre, auch noch ein ge-

wis-

wisses bestimmtes Vermögen vorhanden seyn müsste, das nicht vorhanden ist; denn andrer Gründe der Unstatthaftigkeit dieser Voraussetzung nicht zu gedenken, reden wir ja von dem Momente, an welchen alles Bewusstseyn angeknüpft wird, und welchem gar kein ehemaliges Bewusstseyn vorausgesezt werden darf.)

Es muss sonach dieselbe bestimmte Thätigkeit der Person zugleich, in demselben ungetheilten Momente, *aufgehoben seyn, und auch nicht aufgehoben seyn*, wenn ein Bewusstseyn möglich seyn soll. Wir haben zu untersuchen, wie dies geschehen könne.

II.) Alle Thätigkeit der Person ist eine gewisse Bestimmung des artikulirten Leibes; es ist eine Thätigkeit derselben gehemmt, heisst sonach: es ist eine gewisse Bestimmung des artikulirten Leibes unmöglich.

Nun kann die Person gar nicht setzen, dass *ihre* Thätigkeit gehemmt, dass in *ihrem* artikulirten Leibe eine gewisse Bestimmung unmöglich sey, ohne zugleich zu setzen, dass dieselbe möglich sey; denn nur unter der Bedingung, dass eine Bestimmung durch den blossen Willen in ihm möglich sey, sezt sie etwas als ihren Leib. Sie müsste sonach gerade die Bestimmung, welche unmöglich seyn soll, indem sie unmöglich seyn soll, als möglich setzen; und, da sie nichts setzen kann, es *sey* denn (für sie), sie wirklich hervorbringen. Doch muss diese Thätigkeit, ohnerachtet sie wirklich hervorgebracht wird, immerfort gehemmt, und aufgehoben bleiben, denn, eben um sie, als aufgehoben setzen zu können, bringt die Person sie hervor. Dieselbe Bestimmung der Artikulation — so viel können wir vorläufig ersehen

hen — ist zugleich, auf eine gewisse Weise, wirklich hervorgebracht, durch die Wirksamkeit des Willens, und zugleich auf eine andere Weise aufgehoben, durch eine Einwirkung von aussen.

Ferner — die Person soll in dem, gegenwärtig zu beschreibenden, Momente, sich finden, als frei in ihrer Sphäre, sich ihren Leib ganz und durchgängig zuschreiben. Sezte sie es nicht wenigstens als möglich, dafs sie die gegebene Bestimmung der Artikulation, auch in dem Sinne, in welchem sie aufgehoben ist, und bleibt, durch den blofsen Willen wieder herstellen könnte, so schriebe sie insofern den Leib sich gar nicht zu, und sezte keine Einwirkung auf sich als geschehen, welches der Voraussetzung widerspricht. Dafs sie die Hemmung nicht aufhebt, mufs, ihrer Annahme nach, abhängen von ihrem freien Willen; und sie mufs es als möglich setzen, sie aufzuheben.

Wie soll es nun diese Möglichkeit setzen? Keinesweges etwa zu Folge einer vorhergegangenen Erfahrung, denn es ist hier der Anfang aller Erfahrung; demnach nur dadurch, dafs sie setze, aus der Hervorbringung jener Bestimmung, auf die Weise, wie sie wirklich hervorgebracht wird, würde die Aufhebung der Gebundenheit der Artikulation, inwiefern sie statt findet, erfolgen, wenn die Person nicht ihren Willen, dies zu bewirken, zurückhielte.

Was wird denn nun eigentlich gesezt, indem das beschriebene gesezt wird? Offenbar eine doppelte Weise, die Artikulation zu bestimmen, die man indefs selbst eine doppelte Artikulation, oder ein dop-

peltes *Organ* nennen mag, die sich folgendermaſsen zu einander verhalten: das erstere, in welchem die Person die aufgehobne Bewegung hervorbringt, und das wir das *höhere Organ* nennen wollen, kann modificiret werden durch den Willen, ohne daſs es dadurch das andere, welches wir das *niedere Organ* nennen wollen, werde. Höheres und niederes Organ sind insofern unterschieden. Aber ferner; soll durch die Modifikation des höhern Organs das niedere nicht zugleich mit modificiret werden, so muſs die Person den Willen zurückhalten, daſs es dadurch modificiret werden solle: also höheres, und niederes sind durch den Willen auch zu vereinigen, sind Ein und eben dasselbe Organ.

Es gehört sonach zur Wahrnehmung der hier geforderten Einwirkung folgendes. Die Person muſs der Einwirkung stille halten, sich ihr hingeben, sie muſs die in ihrem Organ hervorgebrachte Modifikation nicht aufheben. Sie könnte dies durch ihren bloſsen Willen, und muſs, wenn es nicht geschehen soll, die Freiheit ihres Willens beschränken. Ferner, sie muſs die in ihr hervorgebrachte Modifikation ihres Organs innerlich mit Freiheit nachbilden. Es ist gesagt, eine mögliche Aeusserung ihrer Freiheit ist aufgehoben. Dies heiſst keinesweges, es ist überhaupt die Thätigkeit nach irgend einer Richtung und zu einem gewissen Zwecke ihr unmöglich gemacht; sondern nur, es ist etwas, das sie selbst hervorzubringen vermag, in ihr hervorgebracht, aber so, daſs sie es nicht ihrer eigenen Wirksamkeit, sondern der Wirksamkeit eines Wesens ausser ihr zuschreiben muſs. Ueberhaupt, nichts kommt in der Wahrnehmung eines ver-

nünftigen Wesens vor, was es nicht selbst hervorbringen zu können glaubt, oder dessen Hervorbringung es sich nicht zuschreiben kann; für alles andere hat es keinen Sinn, und es liegt schlechterdings ausserhalb seiner Sphäre. Dieses in ihrem Organ hervorgebrachte, bildet sie mit Freiheit durch das höhere Organ nach, doch so, daſs sie auf das niedere nicht einfliesse, indem sonst allerdings zwar dieselbe Bestimmung des artikulirten Leibes da seyn würde, nur nicht als eine wahrgenommene, sondern als eine hervorgebrachte, nicht als durch eine fremde, sondern als durch die eigne Wirksamkeit des Subjekts entstanden. Es kann nicht gesehen werden, wenn nicht zuförderst der Einwirkung stille gehalten, und dann die Form des Objekts innerlich nachgebildet, ihr Umriſs thätig entworfen wird; es wird nicht gehört, wenn nicht innerlich die Töne nachgeahmt werden durch dasselbe Organ, durch welches im Sprechen dieselben Töne hervorgebracht werden. Gienge aber diese innere Kausalität fort bis auf das äussere Organ, so würde gesprochen, und nicht gehört.

Inwiefern das Verhältniſs ist, wie das beschriebene, so ist der artikulirte Leib des Menschen *Sinn*. Aber er ist, wie jeder einsiehet, nur Sinn, in Beziehung auf ein, in ihm vorhandenes, Produkt einer Wirksamkeit, die allerdings Wirksamkeit des Subjekts seyn könnte, aber im gegenwärtigen Falle es nicht ist, sondern Wirksamkeit einer Ursache ausser dem Subjekte.

Die Person bleibt bei dieser Art der Einwirkung ganz und vollkommen frei. Das, von einer Ursache

ausser ihr, in ihr hervorgebrachte kann sie sogleich aufheben, und sie sezt ausdrücklich, dafs sie es sogleich aufheben könne, dafs sonach die Existenz dieser Einwirkung lediglich von ihr abhänge. Ferner mufs sie, wenn auf sie eingewirkt werden soll, durch Freiheit, die geschehene Einwirkung nachahmen: sie realisirt sonach ihre Freiheit ausdrücklich, um auch nur wahrnehmen zu können. (Es ist im Vorbeigehen die *absolute Freiheit der Reflexion* beschrieben, und ausführlich bestimmt worden.)

Dadurch ist nun der artikulirte Leib der Person weiter bestimmt, wie gefordert wurde. Er ist auch gesezt als Sinn; und damit er so gesezt werden könne, ist ihm zugeschrieben, ein höheres und niederes Organ; von denen das niedere, durch welches er mit Objekten und vernünftigen Wesen ausser sich erst in Beziehung kommt, unter einem fremden Einflusse stehen kann, das höhere aber nie.

III.) Als Ursache der beschriebenen Einwirkung auf das Subjekt, soll lediglich ein vernünftiges Wesen ausser dem Subjekte gesezt werden können. Der Zweck dieses Wesens wäre der gewesen, auf das Subjekt einzuwirken. Aber es ist, erwiesener Maassen, auf dasselbe gar nicht eingewirkt, wenn es nicht durch seine eigene Freiheit dem geschehenen Eindrucke still hält, und ihn innerlich nachahmt. Das Subjekt mufs selbst zwekmäfsig handeln, d. i. es mufs die Summe seiner Freiheit, die den geschehenen Eindruck aufheben könnte, auf die Erreichung des vorgesezten Zwecks der Erkenntnifs beschränken, welche Selbstbeschränkung eben das ausschliessende Kriterium der

Ver-

Vernunft ist. Das Subjekt also muſs durch sich selbst die Erreichung des Zwecks des Wesens ausser ihm vollenden, und dieses müſste sonach auf diese Vollendung durch das Subjekt gerechnet haben, wenn es überall einen Zweck gehabt haben soll. Es ist demnach für ein vernünftiges Wesen zu halten, inwiefern es durch diese Voraussetzung der Freiheit des Subjekts seine eigne Freiheit auf die Weise der gegebenen Einwirkung *beschränkt* hat.

Aber es bleibt immer möglich, daſs es nur von ohngefähr so gewirkt habe, oder daſs es nicht anders wirken könne. Es ist immer noch kein Grund die Selbstbeschränkung desselben anzunehmen, wenn nicht dargethan werden kann, daſs es auch anders hätte handeln können, daſs die Fülle seines Vermögens dasselbe auf eine ganz andere Handelsweise werde geführt haben, und daſs es dieselbe nothwendig beschränken, und durch den Begriff der Vernünftigkeit des Subjekts beschränken müſste, wenn eine Handlung, wie die beschriebene, erfolgen sollte.

Ich müſste sonach, wenn der geforderte Schluſs möglich seyn sollte, setzen, daſs auch auf die entgegengesezte Weise auf mich eingewirkt werden könnte, und daſs das anzunehmende Wesen ausser mir auf die entgegengesezte Weise hätte wirken können.

Welches ist die entgegengesezte Weise? Der Charakter der beschriebenen Einwirkung war der, daſs es gänzlich von der Freiheit meines Willens abhieng, ob auf mich eingewirkt seyn sollte, indem ich der Einwirkung erst stille halten, und sie, als geschehen, setzen muſste; widrigenfalls auf *mich* gar nicht eingewirkt

wirkt gewesen wäre. Der Charakter einer entgegengesezten Einwirkung wäre sonach der, daſs es nicht von meiner Freiheit abhienge, die geschehene Einwirkung zu bemerken, oder nicht, sondern daſs ich sie bemerken müſste, so gewiſs ich irgend etwas bemerkte. Wie ist eine solche möglich?

Daſs die beschriebene Einwirkung von meiner Freiheit abhieng, kam zuförderst daher, daſs ich durch die bloſse Freiheit des Willens die hervorgebrachte Form meines artikulirten Leibes zerstören konnte; in der entgegengesezten müſste es nicht lediglich von der Freiheit des Willens abhängen, die hervorgebrachte Form müſste fest, unzerstörbar, wenigstens nicht unmittelbar vermittelst des höhern Organs zu zerstören, mein Leib müſste in ihr gebunden und gänzlich gehemmt seyn, in seinen Bewegungen. Aus einer solchen gänzlichen Hemmung würde denn auch die Reflexion darauf nothwendig erfolgen; nicht der Form nach, daſs ich überhaupt ein reflektirendes Wesen würde, welches lediglich im Wesen der Vernunft gegründet ist, sondern der Materie nach, daſs wenn ich überhaupt nur reflektirete, ich nothwendig auf die geschehene Einwirkung reflektiren müſste. Denn das freie Wesen will sich nur finden, als ein freies. So gewiſs es demnach über sich reflektiret, ahmt es eine in ihm hervorgebrachte Bestimmung innerlich nach, mit der Voraussetzung, daſs es von der Freiheit ihres Willens abhänge, daſs dieselbe bleibe. Sie schränkt ihre Freiheit selbst ein. Ist aber, der Voraussetzung nach, jene Bestimmung durch die bloſse Kaussalität des Willens nicht zerstörbar, so bedarf es einer solchen

chen Selbstbeschränkung nicht; es fehlt etwas, was in die Reflexion eines freien Wesens, als eines solchen, gehört, und es wird dadurch der Zwang gefühlt. So gewiſs über irgend etwas reflektirt wird, wird der Zwang gefühlt; denn alles im artikulirten Leibe hängt nothwendig zusammen, und jeder Theil flieſst ein auf alle, zu Folge des Begriffs der Artikulation.

Diese Hemmung der freien Bewegung in meinem Leibe muſs ich, zum Behuf der postulirten Entgegensetzung, nothwendig als möglich setzen; und mein Leib ist abermals weiter bestimmt. Als Bedingung derselben muſs ich ausser mir setzen eine zähe haltbare Materie, fähig, der freien Bewegung meines Leibes zu widerstehen; und so ist durch die weitere Bestimmung meines Leibes auch die Sinnenwelt weiter bestimmt.

Jene zähe haltbare Materie kann nur einen Theil meiner freien Bewegungen hemmen, nicht aber alle; denn dann wäre die Freiheit der Person gänzlich vernichtet, ich wäre als solche todt, todt für die Sinnenwelt. Ich muſs sonach, durch die freie Bewegung des übrigen Theils meines Leibes, den gebundenen des Zwangs entledigen können; mithin auch auf die zähe Materie eine Kausalität, der Leib muſs physische Kraft haben, ihrem Eindrucke, wenn auch nicht unmittelbar durch das Wollen, dennoch mittelbar durch Kunst, d. i. durch Anwendung des Willens auf den noch freien Theil der Artikulation, zu widerstehen. Dann aber muſs das Organ dieser Kausalität selbst aus solcher zähen haltbaren Materie zusammengesezt seyn; und die Uebermacht des freien Wesens über diese Materie ausser

ser, ihm, entsteht lediglich aus der Freiheit nach Begriffen; da hingegen die leztere blos nach mechanischen Gesetzen wirkt, mithin nur *eine* Wirkungsweise hat, das freie Wesen aber mehrere.

Besteht mein Leib aus zäher haltbarer Materie, und hat er die Kraft, alle Materie, in der Sinnenwelt zu modificiren, und sie nach meinen Begriffen zu bilden, so besteht der Leib der Person ausser mir aus derselben Materie, und sie hat dieselbe Kraft. Nun ist mein Leib selbst Materie, mithin ein möglicher Gegenstand der Einwirkung des andern durch bloſse physische Kraft; ein möglicher Gegenstand, dessen freie Bewegung er geradezu hemmen kann. Hätte er mich für bloſse Materie gehalten, und er hätte auf mich einwirken wollen, so würde er *so* auf mich eingewirkt haben, gleicher Weise wie ich auf alles, was ich für bloſse Materie halte, einwirke. Er hat nicht so gewirkt, mithin nicht den Begriff der bloſsen Materie von mir gehabt, sondern den eines vernünftigen Wesens, und durch diesen sein Vermögen beschränkt; und erst jezt ist der Schluſs vollkommen gerechtfertigt, und nothwendig: die Ursache der oben beschriebenen Einwirkung auf mich ist keine andere, als ein vernünftiges Wesen.

Es ist hiermit das Kriterium der Wechselwirkung vernünftiger Wesen als solcher, aufgestellt. Sie wirken nothwendig unter der Voraussetzung auf einander ein, *daſs der Gegenstand der Einwirkung einen Sinn habe*; nicht wie auf bloſse Sachen, um einander durch physische Kraft für ihre Zwecke zu modificiren.

IV.) In der beschriebenen Einwirkung ist das

Organ

Organ des Subjekts wirklich modificiret worden, durch eine Person ausser ihm. Nun ist dies weder geschehen durch unmittelbare körperliche Berührung dieser Person, noch vermittelst haltbarer Materie; denn dann liesse sich nicht auf die Einwirkung einer Person schliessen, und auch das Subjekt selbst nähme sich nicht wahr, als frei. — Das Organ ist in jedem Falle etwas materielles, da der ganze Leib es ist: es ist sonach nothwendig durch eine Materie ausser ihm modificiret, in eine gewisse Form gebracht, und in derselben erhalten. Der blosse Wille des Subjekts würde diese Form aufheben, und es muſs diesen Willen zurückhalten, damit sie nicht gestört werde. Die Materie, durch welche diese Form hervorgebracht ist, ist demnach keine zähe, und haltbare, und deren Theile nicht durch den blossen Willen getrennt werden können, sondern eine feinere und subtilere. Eine solche subtilere Materie muſs, als Bedingung der geforderten Einwirkung in der Sinnenwelt nothwendig gesezt werden.

Die Modifikation des Organs, für die Einwirkung durch Freiheit, soll auf das, für die Einwirkung durch Zwang gar keinen Einfluſs haben, soll dasselbe ganz, und völlig frei lassen. Demnach muſs die feinere Materie nur auf das erstere Organ, auf das leztere gar nicht einfliessen, dasselbe nicht hemmen, und binden können: es muſs daher seyn eine solche Materie, deren Bestandtheile gar keinen, dem niedern, d. h. gezwungenen Sinne bemerkbaren, Zusammenhang haben.

Ich eigne in dem beschriebenen Zustande mir das Vermögen zu, auf diese subtilere Materie zurück zu wirken, durch den blossen Willen, vermittelst einer Affek-

Affektion des höhern Organs durch das niedere; denn es ist ausdrücklich gesagt worden, daſs ich eine solche Bewegung des niedern Organs zurückhalten müsse, um die im höhern hervorgebrachte Bestimmung nicht zu zerstören: mithin auch der unmittelbar damit in Verbindung stehenden subtileren Materie eine andere Bestimmung zu geben. *Die subtilere Materie ist also für mich modifikabel, durch den bloſsen Willen.*

Um möglichen Verwechselungen zuvorzukommen, setzen wir noch einige Worte hinzu. — Es ist gesezt ein doppeltes, ein höheres, und niederes Organ. Das höhere ist dasjenige, welches durch die subtilere Materie modificiret wird; das niedere dasjenige, welches durch die zähe, und nur mit Mühe zu trennende Materie gehemmt werden kann.

Entweder, es wird beschriebener Maassen auf die Person gewirkt, als auf ein freies Wesen. Dann ist durch eine bestimmte Form der subtileren Materie das höhere Organ modificiret, und gehalten; und soll die Person wahrnehmen, so muſs sie die Bewegung des niedern Organs, inwiefern es sich auf diesen Theil des höhern bezieht, zurückhalten, doch aber, jedoch nur innerlich, in demselben die bestimmte Bewegung nachahmen, die sie machen müſste, um selbst die bestimmte gegebene Modifikation des höhern Organs hervorzubringen. Wird eine Gestalt im Raume durch das Gesicht wahrgenommen, so wird innerlich, aber blizschnell, und unmerklich dem gemeinen Beobachter, das Gefühl des Gegenstandes, d. h. der Druck, welcher geschehen müſste, um durch Plastik diese Gestalt hervorzubringen, nachgeahmet, aber der Eindruck im Auge, wird, als Schema dieser Nachahmung, festgehal-

halten. Daher denn auch ungezogene, d. h. noch nicht genug erzogene Leute, bei denen die Verrichtungen der Menschheit noch nicht zu Fertigkeiten geworden sind, einen erhabenen Körper, den sie recht besehen wollen, oder wohl gar die Fläche eines Gemäldes, eines Kupferstichs, das Buchs, das sie lesen, zugleich betasten. — Wer hört, der kann unmöglich zugleich sprechen, denn er muſs durch das Sprachorgan die äussern Töne, mittelst ihrer Construction, nachahmen; woher es denn auch kömmt, daſs einige Leute öfters fragen, was man gesagt, da sie es sonach gar wohl gehört, aber nicht vernommen haben; auch wohl bisweilen, wenn es ihnen nicht zum zweitenmale gesagt werden soll, es wirklich wissen, weil sie nun genöthiget sind, hinterher die Nachbildung der Töne vorzunehmen, die sie vorher nicht vorgenommen hatten. Andere pflegen wohl auch die an sie ergangene Rede laut zu wiederholen, und reden sie erst so in sich hinein. — In diesem Falle dienet der Leib, als Sinn, und zwar als höherer Sinn.

Oder — es wird in dem höhern Organ durch den bloſsen Willen der Person eine Modifikation hervorgebracht, begleitet von dem Willen, daſs das niedere Organ dadurch zweckmäſsig bewegt werden solle, so erfolgt, wenn dasselbe nicht gehemmt ist, die beabsichtigte Bewegung desselben, und aus ihr die beabsichtigte Modifikation der subtileren oder gröbern Materie, je nachdem der Zweck ist, den sie sich vorgesezt hat. So wird z. B. im Auge, als thätigem Organ, die Gestalt, oder der Buchstabe gebildet, und auf die Fläche hingeworfen, ehe die langsame, durch das Auge geleitete und unter seinem Gebote stehende Hand

des

des Malers, oder des Schreibers sie darauf befestigt. — In diesem Falle dient der Leib als Werkzeug.

Es erfolgt die beabsichtigte Bewegung des niedern Organs nicht — die des höhern erfolgt immer, so lange der Mensch lebendig ist — so ist dasselbe gehemmt, es wird ein Widerstand gefühlt, und der Leib dient dann als Sinn, aber als niederer Sinn.

Wenn ein vernünftiges Wesen auf ein anderes einwirkt, als auf bloſse Materie, so wird der niedere Sinn desselben allerdings auch, und zwar nothwendig und völlig unabhängig von der Freiheit desselben afficiret, wie es mit diesem Sinne stets bewandt ist; aber es ist nicht anzunehmen, daſs diese Affektion die Absicht des Wirkenden war. Er wollte nur schlechthin seinen Zweck in der Materie erreichen, seinen Begriff in ihr ausdrücken; ob sie ein Gefühl davon haben werde, oder nicht, darauf ist in seinem Zweckbegriffe gar nicht Rücksicht genommen. Die Wechselwirkung vernünftiger Wesen, *als solcher*, geschieht sonach stets vermittelst des höhern Sinnes; denn nur dieser ist ein solcher, auf welchen man nicht wirken kann, ohne ihn vorauszusetzen; und so bleibt das obige Kriterium dieser Wechselwirkung richtig: es ist eine solche, in welcher der Sinn des Objekts der Wirkung vorausgesezt wird.

V.) Als Bedingung des Selbstbewuſstseyns ist eine Wirkung von aussen, zu Folge derselben eine gewisse Beschaffenheit des Leibes, und zu Folge dieser eine gewisse Einrichtung der Sinnenwelt gesezt worden. Daher zuförderst — soll Bewuſstseyn möglich seyn, so muſs die Sinnenwelt *so* beschaffen seyn, in

die-

diesem Verhältniss zu unserm Leibe stehen, und weiter giebt es natürlich in der Sinnenwelt nichts, als das, was im Verhältniss zu unserm Leibe steht, es ist für uns nur das, was Resultat dieses Verhältnisses ist. — Man vergesse nicht, dass diese Folgerung nur transscendental zu verstehen ist. Es ist so, heisst, wir müssen es so setzen: und weil wir es so setzen müssen, darum ist es so. Das Vorhandenseyn eines Leibes wurde geschlossen aus der Selbstständigkeit und Freiheit. Aber diese ist nur, inwiefern sie gesezt wird: mithin auch, da das Begründete nicht weiter gehen kann, als der Grund, der Leib nur für den, durch den er gesezt wird.

Die weitere Bestimmung des Leibes, und, vermittelst seiner, der Sinnenwelt, ist geschlossen aus der nothwendigen Gemeinschaft freier Wesen, welche abermals Bedingung der Möglichkeit des Selbstbewusstseyns ist, und so an unserm ersten Punkte hängt. Weil in der Welt freie Wesen, als solche, in Gemeinschaft seyn sollen, darum muss die Welt so eingerichtet seyn. Nun aber ist eine Gemeinschaft freier Wesen lediglich, inwiefern sie durch dieselben gesezt wird; mithin ist die Welt auch nur so, inwiefern sie dieselbe so setzen; — keineswegs mit *Freiheit*, sondern mit absoluter Nothwendigkeit; und ein auf diese Weise geseztes hat für uns Realität.

VI.) Ich schreibe mir zu ein niederes, und höheres Organ, die in dem beschriebenen Verhältniss zu einander stehen; ich nehme dem zu Folge an in der Sinnenwelt ausser mir eine gröbere, und subtilere Materie, in dem beschriebenen Verhältnisse zu mei-

meinen Organen. Ein solches Setzen ist nothwendige Bedingung des Selbstbewufstseyns; und liegt daher im Begriffe der Person. Setze ich daher ein Wesen ausser mir als Person, so mufs ich von ihm nothwendig annehmen, dafs es das gleiche setze, oder, was hier dasselbe ist, ich mufs ihm den reelen Besitz und Gebrauch zwei solcher unterschiedenen Organe zuschreiben; ich mufs die reelle Existenz einer so bestimmten Sinnenwelt *für ihn* annehmen.

Auch dieses Uebertragen meines nothwendigen Denkens, auf eine Person ausser mir, liegt im Begriffe der Person. Ich mufs demnach der Person ausser mir zuschreiben, dafs, falls sie mich als Person setze, sie dasselbe von mir annehme, was ich selbst von mir, und ihr annehme; und zugleich von mir annehme, dafs ich dasselbe von ihr annehme. Die Begriffe von der bestimmten Artikulation vernünftiger Wesen, und von der Sinnenwelt ausser ihnen, sind nothwendig gemeinschaftliche Begriffe; Begriffe, worüber die vernünftigen Wesen nothwendig, ohne alle vorhergegangene Verabredung, übereinstimmen, weil bei jedem, *in seiner eigenen Persönlichkeit*, *die gleiche Art der Anschauung* begründet ist, und sie müssen als solche gedacht werden. Ieder kann von dem andern mit Grunde voraussetzen, ihm anmuthen, und sich darauf berufen; dafs er die gleichen Begriffe über diese Gegenstände habe, so gewifs er ein vernünftiges Wesen sey.

VII.) Es thut sich ein neuer Einwurf hervor, und erst nach dessen Beantwortung ist der Leib eines vernünftigen Wesens vollkommen bestimmt. Nemlich: es ist behauptet worden, Ich käme gar nicht zum Selbst-

Selbstbewufstseyn, und könne nicht dazu kommen, ausser zu Folge der Einwirkung eines vernünftigen Wesens ausser mir auf mich. Wenn es nun gleich lediglich von mir abhängt, ob ich dieser Einwirkung mich hingeben wolle, oder nicht; ferner, wenn gleich, ob ich überhaupt, und *wie* ich zurück wirken wolle, von mir abhängt, so hängt doch die Möglichkeit dieser Aeusserung meiner Freiheit ab von der geschehenen Einwirkung des andern.

Ich werde zu einem vernünftigen Wesen, in der *Wirklichkeit*, nicht dem *Vermögen* nach, erst *gemacht*; wäre jene Handlung nicht geschehen, so wäre ich nie wirklich vernünftig geworden. Meine Vernünftigkeit hängt demnach ab von der Willkühr, dem guten Willen eines andern, von dem Zufalle; und alle Vernünftigkeit hängt ab von dem Zufalle.

So kann es nicht seyn: denn dann bin ich als Person zuerst doch nicht selbstständig, sondern nur ein Accidenz eines andern, welcher wieder ist ein Accidenz eines dritten, und so ins unendliche.

Dieser Widerspruch läfst sich nicht anders heben, als durch die Voraussetzung, dafs der andere, schon in jener ursprünglichen Einwirkung *genöthiget*, als vernünftiges Wesen genöthiget, d. i. durch Consequenz *verbunden* sey, mich als ein vernünftiges Wesen zu behandeln: und zwar, dafs er durch *mich* dazu genöthiget sey; also, dafs er schon in jener ersten ursprünglichen Einwirkung, in welcher ich von ihm abhange, zugleich von mir abhängig sey; dafs demnach schon jenes *ursprüngliche* Verhältnifs eine Wechselwirkung sey. Aber vor jener Einwirkung vorher,

bin

bin *ich gar nicht Ich*, ich habe mich nicht gesezt, denn das Setzen meiner selbst ist ja durch diese Einwirkung bedingt, nur durch sie möglich. Doch soll ich wirken. Ich soll sonach wirken, ohne zu wirken, wirken ohne Thätigkeit. Wir wollen sehen, wie dies sich denken lasse.

α.) *Wirken ohne zu wirken* bedeutet ein blosses Vermögen. Dieses blosse Vermögen soll wirken. Aber ein Vermögen ist nichts als ein idealer Begriff: und es wäre ein leerer Gedanke, einem solchen das ausschliessende Prädikat der Realität, die Wirksamkeit zuzuschreiben, ohne anzunehmen, dass es realisirt sey. — Nun ist das gesammte Vermögen der Person in der Sinnenwelt allerdings realisiret, in dem Begriff ihres Leibes, der da ist, so gewiss die Person ist, der da fortdauert, so gewiss sie fortdauert, der ein vollendetes Ganzes materieller Theile ist, und demnach eine bestimmte ursprüngliche Gestalt hat, nach dem obigen. Mein Leib müsste also wirken, thätig seyn, ohne dass *ich* durch ihn wirkte.

β.) Aber mein Leib ist *mein* Leib, lediglich inwiefern er durch meinen Willen in Bewegung gesezt ist, ausserdem ist er nur Masse; er ist als mein Leib thätig, lediglich inwiefern *Ich* durch ihn thätig bin. Nun soll ich, im gegenwärtigen Falle, noch gar nicht *Ich*, demnach auch nicht thätig seyn; demnach ist auch mein Leib nicht thätig. Er müsste daher durch sein blosses Daseyn im Raume, und durch seine Gestalt wirken, und zwar so wirken, dass jedes vernünftige Wesen verbunden wäre, mich für ein der Vernunft fähi-

fähiges anzuerkennen, und nach dieser Voraussetzung zu behandeln.

γ.) Zuförderst der schwierigste Punkt: Wie kann überhaupt etwas durch sein blosses Daseyn im Raume, ohne alle Bewegung, wirken?

Die Einwirkung soll geschehen auf ein vernünftiges Wesen, *als ein solches*; sie muss daher geschehen nicht durch unmittelbare Berührung und Hemmung seines niedern Organs, sondern auf sein höheres, demnach vermittelst der *subtileren Materie*. Nun ist oben allerdings von dieser angenommen, dass sie ein Mittel der wechselseitigen Einwirkung vernünftiger Wesen auf einander sey, dadurch, dass sie durch eine Bewegung des höhern Organs selbst modificiret würde. Das aber soll hier der Fall nicht seyn. Ein menschlicher Leib soll in seiner Ruhe, ohne alle Thätigkeit, eine Einwirkung hervorbringen: die subtilere Materie muss daher in unserm Falle so gesezt werden, dass sie durch die *blosse ruhende Gestalt* modificiret werde, und zu Folge dieser erhaltenen Modifikation den höhern Sinn eines möglichen andern vernünftigen Wesens modificire. — Der menschliche Leib wird bis jezt blos als Gestalt im Raume betrachtet, mithin muss das von ihm erwiesene für alle Gestalt gelten, und so gesezt werden.

(Es ist nicht erwiesen, dass die so eben aufgezeigte subtile Materie, vermittelst welcher die blosse Gestalt im Raume wirken soll, von der oben abgeleiteten specifisch verschieden sey, sondern nur, dass der subtilen Materie diese beiden Prädikate zukommen müssen. Das leztere wäre erwiesen, wenn sich zeigen liesse, dass die durch die blosse Gestalt zu modifici-

 rende

gende Materie, gar nicht unmittelbar durch die Bewegung des Organs erschüttert werden könne, sondern für dasselbe fest, und unwiderstehlich sey. Dieser Beweiſs liegt nicht eigentlich auf unserm Wege, ich will ihn aber gleich mit führen, um die Materien nicht zu sehr zu zerstreuen. — Die Gestalt der Person ausser mir muſs für sie fortdauern, wenn sie sich selbst als die gleiche vorkommen soll, und sie muſs es aus eben dem Grunde für mich. Nun setze man, daſs wir in gegenseitiger Einwirkung auf einander stünden, durch die zu erschütternde subtile Materie (mit einander sprächen), so wird die Materie A. sich unaufhörlich verändern, und ist sie das, worinn unsre Gestalten abgedruckt werden, so werden auch diese sich unaufhörlich für uns beide verändern, welches der Voraussetzung, daſs, nach unserer beider Vorstellung, dieselben Personen in Wechselwirkung stehen müssen, widerspricht. Mithin muſs die Materie, in der unsere Gestalten abgedruckt sind, bei der beständigen Bewegung der Materie A. unbeweglich und unerschütterlich, daher für unser Organ nicht modifikabel, mithin darinn eine von A. unterschiedene = B. seyn. *Luft*, *Licht*. (Die Erscheinungen im Lichte sind nur mittelbar durch uns zu modificiren, indem die Gestalt selbst modificiret werden kann.)

δ.) Mein Leib muſs der Person ausser mir sichtbar seyn, ihr durch das Medium des Lichts erscheinen, und erschienen seyn, *so gewiſs sie auf mich wirkt*: wodurch der erste und mindeste Theil unsrer Frage beantwortet wäre. Nun soll, nach der nothwendigen Voraussetzung, diese Erscheinung so seyn, daſs sie schlechterdings nicht

zu

zu verstehen, und zu begreifen ist, ausser durch die Voraussetzung, ich sey ein vernünftiges Wesen; dass sonach dem andern angemuthet werden könne: so wie du diese Gestalt erblicktest, musstest du sie nothwendig für die Repräsentation eines vernünftigen Wesens in der Sinnenwelt halten, wenn du selbst ein vernünftiges Wesen bist. — Wie ist dies möglich?

Zuförderst — was heisst denn *verstehen*, oder *begreifen*? Es heisst *festsetzen*, *bestimmen*, *begrenzen*. Ich habe eine Erscheinung begriffen, wenn ich ein vollständiges Ganzes der Erkenntniss dadurch erhalten habe, das allen seinen Theilen nach in sich begründet ist; wenn jedes durch alles, und alles durch jedes einzelne begründet, oder erklärt wird. Dadurch erst ist es vollendet, oder begrenzt. — Ich habe nicht begriffen, wenn ich noch im Erklären bin, wenn meine Dafürhalten noch ein *Schweben*, und also noch nicht befestigt ist; wenn ich noch von den Theilen meiner Erkenntniss zu andern Theilen fortgetrieben werde. (Ich habe A, welches ein zufälliges seyn soll, noch nicht begriffen, wenn ich nicht eine Ursache dafür, und, da dem A eine bestimmte Art der Zufälligkeit zukommen muss, eine bestimmte Ursache dazu gedacht habe.) Ich kann eine Erscheinung nicht verstehen, ausser auf eine gewisse Art, heisst daher: ich werde von den einzelnen Theilen der Erscheinung immer fortgetrieben bis auf einen gewissen Punkt; und erst bei diesem kann ich mein Aufsammeln ordnen und das Aufgesammelte in ein Ganzes der Erkenntnis zusammenfassen. Ich kann die Erscheinung eines menschlichen Leibes nicht begreifen, ausser durch die Annahme, dass

 er

er der Leib eines vernünftigen Wesens sey, heifst daher: ich kann bei Aufsammlung der Theile seiner Erscheinung nicht eher stille stehen, bis ich auf den Punkt gekommen bin, dafs ich ihn als den Leib eines vernünftigen Wesens denken mufs. Ich will diesen genetischen Beweifs strenge führen, d. i. ich will die Hauptmomente desselben angeben. Ausführlich kann er hier nicht dargestellt werden. Er allein bildet eine eigne Wissenschaft, die Anthropologie.

c.) Zuförderst müfste es nothwendig seyn, den menschlichen Leib als ein *Ganzes* zu denken: und unmöglich die Theile desselben im Begriffe zu trennen, wie es bei Objekten, die blosse rohe Materie sind, Schutt, Sandhaufen u. s. f. geschieht. Aber was so beschaffen ist, dafs es nothwendig als ein Ganzes gedacht werden mufs, heifst ein *organisirtes Naturprodukt*. Der menschliche Leib mufs zuförderst ein organisirtes Naturprodukt seyn. Was ein organisirtes Naturprodukt sey, und warum und inwiefern dasselbe nur als ein Ganzes zu denken sey, läfst sich am besten erkennen durch die Vergleichung desselben mit einem *Kunstprodukte*, welches darinn mit dem Naturprodukte übereinkommt, dafs es auch nur als ein Ganzes zu denken ist. In beiden ist jeder Theil, um eines jeden andern willen, demnach um des Ganzen willen da; und die Urtheilskraft wird daher bei der Betrachtung des einen, wie des andern, von dem Setzen des einen Theils fortgetrieben zu allen, bis sie das Auffassen vollendet hat. Im Naturprodukt aber ist das Ganze auch um der Theile willen da; es hat keinen andern Zweck, als den, bestimmt diese Theile zu produciren; im Kunst-

pro-

produkte hingegen weiſst das Ganze nicht zurück auf die Theile, sondern auf einen Zweck ausser ihm; es ist Werkzeug zu etwas. Ferner, im Naturprodukte bringt jeder einzelne Theil durch seine innere Kraft sich selbst hervor, und so bringen alle das Ganze hervor: im Kunstprodukte aber ist, ehe es nur Kunstprodukt werden konnte, der innere Bildungstrieb getödtet, und es ist gar nicht auf ihn, sondern auf die Zusammensetzung nach mechanischen Gesetzen gerechnet; daher weiſst dies auf einen Urheber ausser ihm zurück; da hingegen das Naturprodukt fortdauernd sich selbst hervorbringt, und eben dadurch erhält.

ζ) Es ist durch die Voraussetzung, daſs sie ein Naturprodukt sey, eine Erscheinung vollkommen begriffen, wenn alles, was in ihr vorkömmt, sich wieder zurück auf die Organisation bezieht, und sich vollständig aus dem Zwecke dieser bestimmten Organisation erklären läſst. Z. B. das höchste und lezte, die äusserste Staffel der Organisationskraft in der einzelnen Pflanze ist der Saamen: dieser nun läſst sich vollkommen erklären, aus der Organisation als Zweck: durch ihn wird die Gattung fortgepflanzt; durch ihn geht die Organisation wieder in sich selbst zurück, und fängt ihren Lauf von forne an. Der Akt derselben ist gar nicht geschlossen, sondern treibt in einem ewigen Kreislaufe sich fort. — Eine Erscheinung ist durch jene Voraussetzung nicht vollkommen begriffen, heiſst daher: das lezte und höchste Produkt des Bildungstriebes läſst sich gar nicht wieder als Mittel auf den Bildungstrieb selbst beziehen, sondern deutet auf einen andern Zweck hin. Die Erklärung geht nach den Gesetzen

setzen der Organisation zwar eine Zeit lang fort; (nicht etwa, dieses Gesez läſst sich gar nicht anwenden, wie bei dem Kunstprodukte; aber zulezt kann darnach nicht weiter erklärt werden, d. i. es kann das lezte Produkt desselben nicht wieder auf sie bezogen werden. Dann ist der Umkreis nicht geschlossen, und der Begriff nicht vollendet, d. h. es ist nichts *begriffen*: die Erscheinung ist nicht verstanden. (Der Mensch vollendet den Umkreis der Organisation allerdings auch durch die Fortpflanzung seines Geschlechts. Er ist eine vollkommne Pflanze; aber er ist noch mehr.)

Ein solches wäre nun die *Artikulation*, die nothwendig sichtbar seyn muſs, und welche allerdings ein Produkt der Organisation ist. Aber die Artikulation produciret nicht umgekehrt die Organisation, sondern sie deutet auf einen andern Zweck hin, d. h. sie wird nur in einem andern Begriffe vollkommen zusammengefaſst, und auf Eins reduciret. Dieser Begriff könnte seyn der der bestimmten *freien Bewegung*; und insofern wäre der Mensch *Thier*.

2.) Aber auch durch diese Voraussetzung soll der menschliche Leib nicht begriffen werden können. Seine Artikulation müſste sonach sich überhaupt nicht begreifen lassen, in einem *bestimmten* Begriffe. Sie müſste nicht hindeuten auf einen *bestimmten Umkreis* der willkührlichen Bewegung, wie bei dem Thiere; sondern auf alle denkbaren ins unendliche. Es würde gar keine Bestimmtheit der Artikulation da seyn, sondern lediglich eine Bestimmbarkeit ins unendliche; keine Bildung desselben, sondern nur Bildsamkeit. — Kurz alle Thiere sind vollendet, und fertig, der Mensch ist

nur

nur angedeutet, und entworfen. Der vernünftige Beobachter kann die Theile gar nicht vereinigen, ausser in dem Begriffe *seines gleichen*, in dem ihm durch sein Selbstbewufstseyn gegebenen Begriffe der Freiheit. Er mufs den Begriff von sich selbst unterlegen, um etwas denken zu können, weil gar kein Begriff gegeben ist; nach jenem Begriffe aber kann er nun alles erklären. Iedes Thier *ist*, was es ist: der Mensch allein ist ursprünglich gar nichts. Was er seyn soll mufs er werden: und da er doch ein Wesen für sich seyn soll, durch sich selbst werden. Die Natur hat alle ihre Werke vollendet, nur von dem Menschen zog sie die Hand ab, und übergab ihn gerade dadurch an sich selbst. Bildsamkeit, als solche, ist der Charakter der Menschheit. Durch die Unmöglichkeit einer Menschengestalt irgend einen andern Begriff unterzulegen, als den seiner selbst, wird jeder Mensch innerlich genöthigt, jeden andern für seines gleichen zu halten.

Corollaria.

1.) Es ist eine bedenkliche Frage an die Philosophie, die sie, meines Wissens, noch nirgends gelös't hat: wie kommen wir dazu auf einige Gegenstände der Sinnenwelt den Begriff der Vernünftigkeit überzutragen, auf andere nicht; welches ist der charakteristische Unterschied beider Klassen?

Kant sagt: handle so, dafs die Maxime deines Willens Princip einer allgemeinen Gesezgebung seyn könne. Aber wer soll denn in das Reich, das durch diese Gesezgebung regiert wird, mit gehören, und Antheil an dem Schutze derselben haben? Ich soll gewisse

wisse Wesen so behandeln, daſs ich wollen kann, daſs sie umgekehrt mich nach der gleichen Maxime behandeln. Aber ich handle doch alle Tage auf Thiere, und leblose Gegenstände, ohne die aufgegebne Frage auch nur im Ernste aufzuwerfen. Nun sagt man mir: es versteht sich, daſs nur von Wesen, die der Vorstellung von Gesetzen fähig sind, also von vernünftigen Wesen, die Rede sey; und ich habe zwar statt des einen unbestimmten Begriffs einen andern, aber keinesweges eine Antwort auf meine Frage. Denn, wie weiſs ich denn, welches bestimmte Objekt ein vernünftiges Wesen sey; ob etwa nur dem weissen Europäer, oder auch dem schwarzen Neger, ob nur dem erwachsenen Menschen, oder auch dem Kinde der Schutz jener Gesezgebung zukomme, und ob er nicht etwa auch dem treuen Hausthiere zukommen möchte. So lange diese Frage nicht beantwortet ist, hat, bei aller seiner Vortrefflichkeit, jenes Princip keine Anwendbarkeit und Realität.

Die Natur hat diese Frage längst entschieden. Es ist wohl kein Mensch, der bei der ersten Erblickung eines Menschen, ohne weiteres, die Flucht nehme, wie vor einem reissenden Thiere, oder Anstalt mache ihn zu tödten, und zu verspeisen, wie ein Wild; der nicht vielmehr sogleich auf wechselseitige Mittheilung rechnete. Dies ist so, nicht durch Gewohnheit und Unterricht, sondern durch Natur und Vernunft, und wir haben so eben das Gesez abgeleitet, nach welchem es so ist.

Nur wolle man ja nicht — welches nur für wenige erinnert wird — glauben, daſs der Mensch erst

jenes

jenes lange und mühsame Räsonnement anzustellen habe, welches wir geführt haben, um sich begreiflich zu machen, dafs ein gewisser Körper ausser ihm einem Wesen seines gleichen angehöre. Jene Anerkennung geschieht entweder gar nicht, oder sie wird in einem Augenblicke vollbracht, ohne dafs man sich der Gründe bewufst wird. Nur dem Philosophen kommt es zu, Rechenschaft über dieselben abzulegen.

2.) Wir verweilen noch einige Augenblicke bei der uns eröffneten Aussicht.

a.) Jedes Thier bewegt sich wenige Stunden nach seiner Geburt, und sucht seine Nahrung in den Brüsten der Mutter. Es wird durch den *thierischen Instinkt*, das Gesez gewisser freier Bewegungen, worauf sich auch das gründet, was man *Kunsttrieb* der Thiere genennt hat, geleitet. Der Mensch hat zwar Pflanzen-Instinkt, aber thierischen, in der gegebenen Bedeutung, hat er gar nicht. Er bedarf der freien Hülfe der Menschen, und würde, ohne dieselbe, bald nach seiner Geburt, umkommen. Wie er den Leib der Mutter verlassen hat, zieht die Natur die Hand ab von ihm, und wirft ihn gleichsam hin. *Plinius*, und andere haben darüber sehr gegen sie, und ihren Urheber geeifert. Rednerisch mag dies seyn, aber philosophisch ist es nicht. Gerade dadurch wird bewiesen, dafs der Mensch, als solcher, nicht der Zögling der Natur ist, noch es seyn soll. Ist er ein Thier, so ist er ein äusserst unvollkommenes Thier, und gerade darum ist er kein Thier. Man hat die Sache oft so angesehen, als ob der freie Geist dazu da wäre, das Thier zu pflegen. So ist es nicht. Das Thier ist

da,

da, um den freien Geist in der Sinnenwelt zu tragen, und mit ihr zu verbinden.

Durch diese äusserste Hülfslosigkeit ist die Menschheit an sich selbst, und hier zuförderst die Gattung an die Gattung gewiesen. Wie der Baum durch das Abwerfen seiner Frucht seine Gattung erhält so erhält der Mensch, durch Pflege und Erziehung des hülflosgebohrnen, sich selbst, als Gattung. So producirt die Vernunft sich selbst, und so nur ist der Fortschritt derselben zur Vervollkommnung möglich. So werden die Glieder an einander gehängt, und jedes künftige erhält den Geisteserwerb aller vorhergegangenen.

b.) Der Mensch wird nakt gebohren, die Thiere bekleidet. In ihrer Bildung hat die Natur ihr Werk geendigt, und das Siegel der Vollendung darauf gedrückt; sie hat die feinere Organisation, durch eine rohere Decke vor dem Einflusse der gröbern Materie geschüzt. Im Menschen wurde das erste und wichtigste Organ, das des Betastens, das durch die ganze Haut sich verbreitet, geradezu der Einwirkung derselben blos gestellt: nicht aus Nachlässigkeit der Natur, sondern aus Achtung derselben für uns. Jenes Organ war bestimmt, die Materie unmittelbar zu berühren, um sie auf das genaueste unsern Zwecken angemessen zu machen: aber die Natur stellte es uns frei, in welchen Theil des Leibes wir unser Bildungsvermögen vorzüglich verlegen, und welche wir als blofse Masse betrachten wollten. Wir haben es in die Fingerspitzen gelegt, aus einem Grunde, der sich bald zeigen wird. Es ist daselbst, weil wir es gewollt haben. Wir hätten jedem Theile des Leibes dasselbe feine

Ge-

Gefühl geben können, wenn wir es gewollt hätten: das beweisen diejenigen Menschen, die mit den Zehen nähen und schreiben, mit dem Bauche sprechen u. s. f.

c.) Jedes Thier hat, wie wir schon oben anmerkten, angebohrne Bewegungsfertigkeiten. Man denke an den Biber, die Biene u. s. f. Der Mensch hat nichts dergleichen, und sogar seine Lage, auf dem Rücken, wird dem Kinde gegeben, um den künftigen Gang vorzubereiten. — Man hat gefragt, ob der Mensch bestimmt sey auf vier Füssen zu gehen, oder aufrecht. Ich glaube, er ist zu keinem von beiden bestimmt; es ist ihm, als Gattung überlassen worden, seine Bewegungsweise sich selbst zu wählen. Ein menschlicher Leib kann auf vier Füssen laufen; und man hat, unter Thieren aufgewachsene, Menschen gefunden, die dies mit unglaublicher Schnelligkeit konnten. Die Gattung hat, meines Erachtens, frei sich vom Boden emporgehoben, und sich dadurch das Vermögen erworben, ihr Auge rund um sich herum zu werfen, um das halbe Universum am Himmel zu überblicken, indess das Auge des Thieres durch seine Stellung an den Boden gefesselt ist, welcher seine Nahrung trägt. Durch diese Erhebung hat es der Natur zwei Werkzeuge der Freiheit abgewonnen, die beiden Arme, welche, aller animalischen Verrichtungen erledigt, am Körper hängen, blos um das Gebot des Willens zu erwarten, und lediglich zur Tauglichkeit für die Zwecke desselben ausgebildet werden. Durch ihren gewagten Gang, der ein immerfortdauernder Ausdruck ihrer Kühnheit und Geschicklichkeit ist, in Beobachtung des Gleichgewichts,

wichts, erhält sie ihre Freiheit und Vernunft stets in der Uebung, bleibt immerfort im Werden, und drückt es aus. Durch diese Stellung versezt sie ihr Leben in das Reich des Lichts, und flieht immerfort die Erde, die sie mit dem kleins möglichsten Theile ihrer selbst berührt. Dem Thiere ist der Boden Bette, und Tisch; der Mensch erhebt alles das über die Erde.

d.) Was den schon gebildeten Menschen am ausdrückendsten charakterisiret, ist das geistige Auge, und der die innersten Regungen des Herzens abbildende Mund. Ich rede nicht davon, dass das erstere durch die Muskeln, in denen es befestigt ist, frei herumbewegt, und sein Blick dahin, dorthin geworfen werden kann; eine Beweglichkeit, die auch durch die aufrechte Stellung des Menschen erhöht, aber an sich mechanisch ist. Ich mache darauf aufmerksam, dass das Auge selbst und an sich dem Menschen nicht blos ein todter, leidender Spiegel ist, wie die Fläche des ruhenden Wassers, durch Kunst verfertigte Spiegel, oder das Thierauge. Es ist ein mächtiges Organ, das selbstthätig die Gestalt im Raume umläuft, abreisset, nachbildet; das selbstthätig die Figur, welche aus dem rohen Marmor hervorgehen, oder auf die Leinwand geworfen werden soll, vorzeichnet, ehe der Meisel, oder der Pinsel berührt ist; das selbstthätig für den willkührlich entworfenen geistigen Begriff ein Bild erschafft. Durch dieses Leben und Weben der Theile untereinander ins unendliche, wird das, was sie irrdisches vom Stoffe an sich hatten, gleichsam abgestreift, und ausgeworfen, das Auge verklärt sich selbst zum Lichte, und wird eine sichtbare Seele.

Daher,

Daher, jemehr geistigere Selbstthätigkeit jemand hat, desto geistreicher sein Auge, je weniger, destomehr bleibt es ihm ein trüber, mit einem Nebelflore überzogener Spiegel.

Der Mund, den die Natur zum niedrigsten, und selbstigsten Geschäfte, zur Ernährung bestimmte, wird, durch Selbstbildung, der Ausdruck aller gesellschaftlichen Empfindungen, so wie er das Organ der Mittheilung ist. Wie das Individuum, oder, da hier von festen Theilen die Rede ist, die Raçe, noch thierischer, und selbstsüchtiger ist, drängt er sich hervor; wie sie edler wird, tritt er zurück, unter den Bogen der denkenden Stirne.

Alles dies, das ganze ausdrückende Gesicht, ist, wie wir aus den Händen der Natur kommen, nichts; es ist eine weiche ineinanderfliessende Masse, in der man höchstens finden kann, was aus ihr werden soll, und nur dadurch, daſs man seine eigne Bildung in der Vorstellung darauf überträgt, findet; — und eben durch diesen Mangel an Vollendung ist der Mensch dieser Bildsamkeit fähig.

Dieses alles, nicht einzeln, wie es durch den Philosophen zersplittert wird, sondern in seiner überraschenden, und in einem Momente aufgefaſsten Verbindung, in der es sich dem Sinne giebt, ist es, was jeden, der menschliches Angesicht trägt, nöthigt, die menschliche Gestalt überall, sie sey nun blos angedeutet, und werde erst durch ihn, abermals mit Nothwendigkeit, darauf übergetragen, oder sie stehe schon auf einer gewissen Stufe der Vollendung, anzuerken-

nen,

nen, und zu respektiren. Menschengestalt ist dem Menschen nothwendig heilig.

§. 7. *Beweiſs, daſs durch die aufgestellten Sätze die Anwendung des Rechtsbegriffs möglich ist.*

I.) Personen, als solche, sollen absolut frei, und lediglich von ihrem Willen abhängig seyn. Personen sollen, so gewiſs sie das sind, in gegenseitigem Einflusse stehen, und demnach nicht lediglich von sich selbst abhängig seyn. Wie beides beisammen bestehen könne, dieses zu beantworten, ist die Aufgabe der Rechtswissenschaft: und die ihr zum Grunde liegende Frage ist die: *wie ist eine Gemeinschaft freier Wesen, als solcher, möglich?*

Bis jezt haben wir die *äussern* Bedingungen dieser Möglichkeit aufgezeigt. Wir haben erklärt, wie unter dieser Voraussetzung die im gegenseitigen Einflusse stehenden Personen, und wie die Sphäre ihres gegenseitigen Einflusses, die Sinnenwelt, beschaffen seyn müsse. Der Erweiſs unsrer Sätze stüzt sich lediglich auf die Voraussetzung einer solchen Gemeinschaft, welche selbst sich auf die Möglichkeit des Selbstbewuſstseyns gründet. So sind alle bisherigen Folgerungen durch mittelbare Schlüsse abgeleitet aus dem Postulate, Ich bin Ich; und sind daher eben so gewiſs als dasselbe. Wir werden durch den systematischen Gang jezt zu der Erörterung der *innern* Bedingungen einer solchen Wechselwirkung geleitet.

Der lezte Punkt, auf welchem wir stehen geblieben, und von welchem aus wir jezt weiter vorschreiten, ist dieser: Allen willkührlichen Wechselwirkung freier

freier Wesen, liegt eine ursprüngliche und nothwendige Wechselwirkung derselben zum Grunde, diese: das freie Wesen nöthigt durch seine bloſse Gegenwart in der Sinnenwelt, ohne weiteres, jedes andere freie Wesen es für eine Person anzuerkennen. Es giebt die bestimmte Erscheinung, das andere giebt den bestimmten Begriff. Beides ist nothwendig vereinigt, und die Freiheit hat dabei nicht den geringsten Spielraum. — Hierdurch entsteht eine gemeinschaftliche Erkenntniſs, und nichts weiter. Beide erkennen einander in ihrem Innern, aber sie sind isolirt, wie zuvor.

Es ist in jedem von beiden der Begriff vorhanden, daſs der andere ein freies, und nicht wie eine bloſse Sache zu behandelndes, Wesen sey. Werden nun durch diesen Begriff alle übrigen Begriffe derselben, und da ihr Wollen auch zu ihren Begriffen gehört, und durch dieses ihre Handlungen bestimmt werden, alles ihr Wollen, und Handeln bedingt, nach dem Gesetze des Widerspruchs, d. i. findet Denkzwang Statt, so werden sie auf einander willkührlich einwirken nicht *wollen können*, d. i. überhaupt nicht können; die physische Macht dazu sich nicht *zuschreiben* können, demnach sie auch nicht *haben*.

So ist es nun offenbar nicht. Ieder hat den Leib des andern auch gesezt als Materie, als bildsame Materie, laut des Begriffs; jeder hat sich überhaupt zugeschrieben das Vermögen die Materie zu modificiren. Ieder kann daher offenbar den Leib des andern, inwiefern er materiell ist, subsumiren jenem Begriffe; sich denken, als ihn modificirend durch physische Kraft;

und,

und, da sein Wille durch nichts beschränkt ist, als durch sein Denkvermögen, es auch *wollen*.

Aber jeder kann, eben darum, weil er frei ist, d. h. weil er in der ganzen Sphäre seiner Wirksamkeit wählen kann, die Ausübung seiner Kraft einschränken, ihr Gesetze, und insbesondere auch das angezeigte Gesez geben. Die Gültigkeit des Gesetzes hängt demnach lediglich davon ab, ob jemand consequent ist, oder nicht. Consequenz aber hängt hier ab von der Freiheit des Willens: und es läſst sich nicht einsehen, warum jemand consequent seyn sollte, wenn er nicht *muſs*; eben so wenig, als sich im Gegentheile einsehen läſst, warum er es *nicht* seyn sollte. Das Gesez müſste sich an die Freiheit richten. — Hier also ist die Grenzscheidung zwischen der Nothwendigkeit, und der Freiheit für unsere Wissenschaft.

II.) Es läſst kein absoluter Grund sich angeben, warum das vernünftige Wesen consequent seyn, und zu Folge desselben, das aufgezeigte Gesez sich geben sollte. Vielleicht aber läſst ein hypothetischer Grund dafür sich anführen. Nun ist sogleich dies darzuthun, daſs, wenn eine absolute Gemeinschaft zwischen Personen, als solchen, Statt finden solle, jedes Glied einer solchen Gemeinschaft das obige Gesez sich geben müsse. Personen behandeln einander gegenseitig als Personen, lediglich insofern, inwiefern jede nur auf den höhern Sinn des andern einwirkt, und demnach es der Freiheit desselben überläſst, die Einwirkung anzunehmen, das niedere Organ aber gänzlich unangegriffen, und ungehemmt läſst. Jede Einwirkung von anderer Art hebt die Freiheit dessen, auf welchen ge-

wirkt

wirkt wird; mithin die Gemeinschaft der Personen, als solcher, als freier Wesen, auf. Nun aber ist es einer jeden physisch gar wohl möglich, unmittelbar auf den materiellen Körper der andern Person zu wirken, wie wir so eben gesehen haben. Will sie in einer fortgesetzten Gemeinschaft eine solche Einwirkung *nie*, so läfst sich dies nur denken dadurch, dafs sie jenes Gesez aufgenommen habe, und der Freiheit ihres Willens dadurch die Grenze vorschreibe; und — da kein anderer Grund für diese Beschränkung des Willens sich aufzeigen läfst, als der, dafs eine Gemeinschaft zwischen freien Wesen, als solchen, seyn solle, — dafs sie es aus *diesem* Grunde, und in dieser Voraussetzung aufgenommen habe.

Wenn nun gezeigt werden könnte, dafs jedes vernünftige Wesen nothwendig das erstere wollen müfste, so liesse sich auch die Nothwendigkeit der postulirten Consequenz darthun. Aber das läfst aus den bisher aufgestellten Prämissen sich nicht darthun. Es ist zwar gezeigt, dafs wenn ein vernünftiges Wesen zum Selbstbewufstseyn kommen, mithin ein vernünftiges Wesen werden sollte, nothwendig ein anderes auf dasselbe einwirken müsse, als auf ein der Vernunft fähiges. Es sind Wechselsätze: keine Einwirkung, als auf ein vernünftiges Wesen, kein vernünftiges Wesen. Dafs aber, auch nachdem das Selbstbewufstseyn gesezt ist, immerfort vernünftige Wesen auf das Subjekt desselben vernünftiger Weise einwirken müssen, ist dadurch nicht gesezt, und läfst sich daraus nicht ableiten, ohne die Consequenz, die erwiesen werden soll, selbst als Erweisgrund zu brauchen.

Das Postulat, dafs Gemeinschaft zwischen freien Wesen, als solchen, fortdauernd Statt finden solle, erscheint demnach hier selbst als ein beliebiges, als ein solches, dafs jeder nur sich selbst durch die Freiheit aufgeben könne; giebt es aber einer sich auf, so unterwirft er dadurch zugleich nothwendig sich dem obigen Gesetze. (Das vernünftige Wesen ist nicht absolut durch den Charakter der Vernünftigkeit verbunden, die Freiheit aller Vernunftwesen ausser ihm zu wollen; dieser Saz ist die Grenzscheidung zwischen Naturrecht, und Moral: und das charakteristische Merkmal einer reinen Behandlung der erstern Wissenschaft. In der Moral zeigt sich eine Verbindlichkeit dies zu wollen. Man kann im Naturrechte jedem nur sagen, das und das werde aus seiner Handlung folgen. Uebernimmt er dies nun, oder hofft er ihm zu entgehen, so kann man weiter kein Argument gegen ihn brauchen.)

III.) Man setze, dafs ich mit völliger Freiheit, wie es sich aus dem obigen versteht, den Vorsaz gefafst habe, mit freien Wesen, und, damit unsere Argumentation besser einleuchte, mit einem bestimmten freien Wesen C., als ein freier mit einem freien in Gemeinschaft zu stehen; was habe ich dadurch gesezt, und was habe ich nicht gesezt? Wir wollen den Saz *analysiren*.

Ich will in *Gemeinschaft* der vernünftigen gegenseitigen Behandlung stehen mit C. Aber eine Gemeinschaft ist nichts ohne *mehrere*. Ich denke daher hier die Person C. nothwendig mit dazu, und lege ihm in meinem Begriffe von ihm, denselben Vorsaz bei. — Ich selbst habe diesen Vorsaz mit Freiheit gefafst; ich

denke



denke C. laut meines Vorsatzes, als frei, ich muſs ihn auch in dem Ergreifen des Vorsatzes, den ich ihm in meinem Begriffe anmuthe, als frei denken. Ich setze also nothwendig unsre Gemeinschaft, als mit abhängig von dem freien Entschlusse des andern; also als zufällig, als Resultat eines *Wechselwollens*.

Ich will nichts weiter, als in *Gemeinschaft* der vernunftmäſsigen Behandlung mit ihm stehen; die Verfahrungsweise soll gegenseitig seyn. Wir wollen *beide* uns so behandeln. Er mich, ich ihn; ich ihn, er mich. Also habe ich auf den Fall hin, daſs *er* mich nicht so behandelt, in jenem Vorsatze *nichts* gesezt; und, wenn hierüber weiter nichts da ist, als jener Vorsatz, auf diesen Fall überhaupt nichts gesezt. Ich habe nicht gesezt, daſs ich ihn als freies Wesen behandeln wolle, auch wenn er mich nicht so behandelt; eben so wenig, daſs ich ihn dann nicht als freies Wesen, sondern so behandeln wolle, wie er mich behandelt; ich habe darüber weder Eins noch das andere, ich habe gar nichts gesezt. So wie *seine* Behandlung unter meinen Begriff nicht paſst, so fällt derselbe aufgestelltermaaſsen hin, und das Gesez, das ich mir durch ihn vorschrieb, die Verbindlichkeit, die ich mit mir selbst eingieng, fällt hin; ich bin durch sie in nichts mehr gehalten, und hänge wieder lediglich von meinem freien Entschlusse ab.

IV.) Die Resultate des bisher gesagten sind diese. Es läſst sich gar kein absoluter Grund aufzeigen, warum jemand sich die Rechtsformel: beschränke deine Freiheit so, daſs der andere neben dir auch frei seyn

 kön-

könne, zum Gesetze seines Willens und seiner Handlungen machen sollte. Soviel läſst sich einsehen, daſs eine Gemeinschaft freier Wesen, als solcher, nicht bestehen könne, wenn nicht jeder diesem Gesetze unterworfen ist; und daſs sonach, wer diese Gemeinschaft wolle, nothwendig das Gesez auch wollen müsse; daſs es also hypothetische Gültigkeit habe. *Wenn* eine Gemeinschaft freier Wesen, als solcher, möglich seyn soll, so muſs das Rechtsgesez gelten.

Aber die Bedingung sogar, die Gemeinschaft freier Wesen, ist abermals bedingt, durch ein gemeinschaftliches Wollen. Keiner kann durch seinen bloſsen Willen eine solche Gemeinschaft mit einem andern realisiren, wenn der andere nicht denselben Willen hat, und zu Folge desselben sich dem dadurch bedingten Rechtsgesetze unterwirft. Hat der andere diesen Willen nicht, und welches der sichere Beweis davon ist, behandelt er den erstern dem Rechtsgesetze zuwider; so ist der erstere durch das Gesez selbst vom Gesetze losgesprochen. Es galt nur unter Bedingung des rechtsgemässen Betragens des andern; diese Bedingung ist nicht gegeben: also ist das Gesez zu Folge seines eignen Ausdrucks nicht anwendbar auf diesen Fall, und der erstere ist, wenn es weiter kein Gesez giebt, wie hier vorausgesezt wird, blos und lediglich an seine eigene Willkühr verwiesen: er hat ein Recht gegen den andern.

Die Schwierigkeit, welche die bisherigen Behandlungen der Rechtslehre gröſstentheils ungelös't gelassen haben, ist die: Wie mag doch ein Gesez gebieten, dadurch daſs es nicht gebietet, Kraft haben, da-

durch

durch daſs es gänzlich cessirt, eine Sphäre begreifen, dadurch daſs es dieselbe nicht begreift? Die Antwort darauf ist: dies wird nothwendig erfolgen, wenn das Gesez sich selbst eine bestimmte Sphäre vorschreibt, die Quantität seiner Gültigkeit gleich bei sich führt. So wie es die Sphäre aussagt, von der es redet, bestimmt es dadurch zugleich diejenige, von der es nicht redet; und bescheidet sich ausdrücklich, von dieser nicht zu reden, noch über sie etwas vorzuschreiben. — Ich bin in Beziehung auf eine bestimmte Person vom Gesetze, sie als ein freies Wesen zu behandeln, losgesprochen, es hängt lediglich von meiner Willkühr ab, wie ich sie behandeln wolle, oder ich habe ein Zwangsrecht gegen sie, heiſst nichts weiter, und kann nichts weiter heiſsen, als: diese Person kann *durch das bloſse Rechtsgesez* (wohl etwa durch andere, durch physische Stärke, oder durch Berufung auf das Sittengesez) meinen Zwang nicht verhindern. Er ist nicht gegen *dieses* Gesez, und wenn sie nichts anders für sich anzuführen hat, als dasselbe, so muſs sie ihn leiden. *)

V. Die

*) *Kant* macht in seiner Schrift: *Zum ewigen Frieden*, die Lehrer des Naturrechts aufmerksam, auf den Begriff einer lex permisiva. Jedes Gesez, das die Quantität seiner Gültigkeit bei sich führt, ist eine solche. Denn indem es eine bestimmte Sphäre einschlieſst, läſst es alles, was ausser dieser Sphäre liegt, frei. Das Sittengesez ist nicht von der Art. Es sezt sich keine bestimmte Sphäre, sondern gebietet über alles Handeln der vernünftigen Geister, folglich hätte man aus ihm den Rechtsbegriff nicht ableiten sollen.

V.) Die Anwendbarkeit des Begriffs vom Rechte ist jezt vollkommen gesichert, und die Grenzen derselben sind bestimmt angegeben.

Es ist ein sicheres Kriterium aufgestellt, welchen Sinnenwesen Rechte zuzuschreiben sind, und welchen nicht. Ieder, der menschliche Gestalt hat, ist innerlich genöthigt, jedes andere Wesen, das dieselbe Gestalt hat, für ein vernünftiges Wesen, und sonach für ein mögliches Subjekt des Rechts anzuerkennen. Alles aber, was diese Gestalt nicht hat, ist auszuschliessen aus der Sphäre dieses Begriffs, und es kann von den Rechten desselben nicht die Rede seyn.

Die Möglichkeit desjenigen, was durch den Rechtsbegriff bestimmt, und nach ihm beurtheilt werden soll, ist erwiesen: das gegenseitige Einwirken freier und vernünftiger Wesen auf einander. Es ist gezeigt, dafs solche Wesen, unbeschadet ihres Charakters der Freiheit, auf einander einwirken *können*.

Das Rechtsgesez, als Gesez überhaupt, ist bestimmt. Es ist dargethan, dafs es keineswegs ein mechanisches Naturgesez, sondern ein Gesez für die Freiheit sey: indem es physischer Weise eben so möglich ist, dafs vernünftige Wesen einander, ohne gegenseitige Achtung für ihre Freiheit, durch blosse Naturkraft behandeln, als dafs jedes seine Kraft durch das Rechtsgesez beschränke. Es ist dargethan, dafs, wenn dieses Gesez wirklich gelte, und in Ausübung komme, dies nur dadurch geschehen könne, dafs jeder fortdauernd sich selbst mit Freiheit es zum Gesetze mache.

Die Quantität der Anwendbarkeit dieses Gesetzes ist bestimmt angegeben. Es gilt überhaupt nur unter

der

der Bedingung, und für den Fall, dafs eine Gemeinschaft, ein wechselseitiges Einwirken zwischen freien Wesen, als solchen, unbeschadet ihrer Freiheit, Statt finden solle. Da aber der Zweck dieser Gemeinschaft selbst wieder bedingt ist durch das Betragen desjenigen, mit welchem jemand in Gemeinschaft treten will, so ist seine Gültigkeit für die einzelne Person abermals bedingt dadurch, ob der andere sich demselben unterwerfe, oder nicht; wo es jedoch, in der Beurtheilung, gerade durch sein Nichtgelten gilt, und den rechtswidrig behandelten zur willkührlichen Behandlung des Angreifers berechtigt.

Drit-

Drittes Hauptstück.

Systematische Anwendung des Rechtsbegriffs; oder die Rechtslehre.

§. 8. Deduktion der Eintheilung einer Rechtslehre.

I.) Soll überhaupt die Vernunft in der Sinnenwelt realisirt werden, so muſs es möglich seyn, daſs mehrere vernünftige Wesen, als solche, d. i. als freie Wesen neben einander bestehen.

Das postulirte Beisammenstehen der Freiheit mehrerer aber ist, — es versteht sich *beständig*, und nach einer Regel, nicht etwa blos hier und da zufälliger Weise — nur dadurch möglich, daſs *jedes freie Wesen es sich zum Gesez mache, seine Freiheit durch den Begriff der Freiheit aller übrigen einzuschränken.* Denn

a.) das freie Wesen *kann*, und hat das physische Vermögen, die Freiheit der vernünftigen Wesen zu stören, oder überhaupt zu vernichten; aber

b.) es ist in Absicht der Wahl unter alle dem, was es kann, nur von seinem freien Willen abhängig; wenn es daher die Freiheit der übrigen nicht stört, so müſste das geschehen zu Folge eines *freien Entschlusses*, und

c.) wenn in einer Gemeinschaft vernünftiger Wesen eine solche Störung *nie* geschieht, noch geschehen

kann, so wäre das nur zu erklären dadurch, dafs alle freie Wesen eine solche Verfahrungsweise sich selbst freiwillig zum *Gesetze* gemacht hätten.

(Der jezt aufgestellte Saz ist nichts weiter, als das Urtheil des über die Möglichkeit einer Gemeinschaft freier Wesen reflektirenden Philosophen, und soll nichts weiter seyn, noch bedeuten. *Wenn* freie Wesen als solche beisammenstehen sollen, so läfst sich dies nur auf die angezeigte Weise denken; dieses ist erweifslich, und ist zur Gnüge erwiesen. Ob sie beisammenstehen sollen, und ob die Bedingung der Möglichkeit dieses Beisammenstehens, das Gesez, Statt finde; oder wer es etwa sey, der Eins und das Andere wolle, davon ist nicht die Rede. — Wir können vor der Hand über den Gesezgeber nur soviel sagen. Die Natur ist es, welche mehrere vernünftige und freie Wesen neben einander, in der Sinnenwelt, wollte, indem sie mehrere der Ausbildung zur Vernunft und Freiheit fähige Leiber producirte. Es wird nicht gesagt: die Natur hat Verstand und Willen, darüber bescheidet man sich seiner Unwissenheit; sondern nur: *wenn* man ihr etwa bei ihren Verrichtungen Verstand und Willen zuschriebe, so könnte ihr Plan kein anderer seyn, als der, dafs freie Wesen neben einander bestehen sollen. Sie wäre es daher, welche wollte, dafs die Freiheit jedes Einzelnen beschränkt sey, durch die Möglichkeit der Freiheit aller übrigen. Da sie aber alle überhaupt frei will, so will sie, dafs sie dieses Gesez freiwillig sich selbst auflegen. Dafs es ein Gesez für die Freiheit, keinesweges aber eines ihrer mechanischen Gesetze sey. Was sie denn doch

für

für Anstalten getroffen habe, um ihren Zweck, unbeschadet der Freiheit derselben zu erreichen, wird sich zeigen.)

Wir analysiren zuförderst nochmals das aufgestellte Gesez.

a.) es soll seyn ein *Gesez*, d. h. es soll unmöglich seyn, daſs davon eine Ausnahme geschehe; es soll allgemeingültig und kategorisch gebieten, nachdem es einmal übernommen ist.

b.) zu Folge dieses Gesetzes soll jeder einschränken seine *Freiheit*, d. i. den Umfang seiner mit Freiheit beschlosnen Handlungen, und Aeusserungen in der Sinnenwelt. Der Begriff der Freiheit ist sonach hier *quantitativ* und *materiell*.

c.) er soll sie einschränken durch die Möglichkeit der *Freiheit* anderer. Hier hat dasselbe Wort einen andern Sinn, und die Bedeutung desselben ist lediglich *qualitativ* und *formell*. Jeder soll überhaupt nur auch frei, eine Person seyn können: aber *wie weit* der Umfang seiner durch Freiheit möglichen Handlungen sich erstrecken solle, darüber wird durch das Gesez zunächst nichts bestimmt. Zu einer Handlung, die die Freiheit und Persönlichkeit eines andern unmöglich macht, hat keiner das Recht; zu allen übrigen freien Handlungen hat es ein jeder.

Es ist demnach die erste Frage: was gehört dazu, daſs jemand überhaupt frei, oder Person sey? Da der Inbegriff davon hier betrachtet wird, als Bedingung der Möglichkeit des Beisammenseyns freier Wesen, so heiſst er insofern *ein Recht*; und aus demselben Grunde werden die Bedingungen der Freiheit und

Per-

Persönlichkeit hier nur insofern aufgezeigt, als eine Verlezung derselben durch physische Kraft möglich ist.

Dieses Recht, oder diese Rechte liegen im blossen Begriffe der Person, als einer solchen, und heissen insofern *Urrechte.* Die Lehre von denselben entsteht durch die blosse Analyse des Begriffs der Persönlichkeit, inwiefern das in ihm enthaltene durch das freie Handeln anderer verlezt werden *könnte*, aber zu Folge des Rechsgesetzes nicht *soll.*

Diese Lehre wird das erste Kapitel unsrer Rechtslehre ausmachen.

II.) Das so eben aufgestellte Urtheil ist *hypothetisch.* Wenn freie Wesen, als solche, bei einander bestehen sollen, so muss jedes unter ihnen sich das beschriebene Gesez auflegen. Das erstere, von welchem man nicht weiss, ob es gesezt sey, oder nicht, ist durch das leztere bedingt; *wenn* sie beisammenstehen sollen, so muss jedes sich dieses Gesez geben, und wenn sie es sich nicht geben, so können sie nicht bei einander bestehen. — Der einzige Grund für den Philosophen, eine solche Gesezgebung anzunehmen, ist daher jene Voraussetzung.

Wir folgern daraus weiter so. Das Gesez ist bedingt, und ein mögliches Wesen, welches etwa jenes Gesez sich geben dürfte, kann es sich, soviel wir wenigstens bis jezt einsehen, nur als ein bedingtes geben. Es übernimmt dasselbe zur Erreichung des darinn vorausgesezten Zwekes. Es kann daher sich ihm nur insoweit unterwerfen, als dieser Zweck erreichbar ist; oder auch, das Gesez gilt für dasselbe nur insofern, als der Zweck erreichbar ist.

 Nun

Nun aber ist der Zweck, mit einer Person in Gemeinschaft der Freiheit zu stehen, nur unter der Bedingung erreichbar, daſs diese Person selbst sich das Gesez gegeben habe, die Freiheit des andern, oder seine Urrechte zu respektiren. Auf mein Betragen gegen den, der dieses Gesez sich nicht gegeben hat, ist es gar nicht anwendbar, denn der Zweck fällt hinweg, um desselben Willen ich seine Urrechte respektiren sollte. Ohnerachtet daher ich mich überhaupt dem Gesetze unterworfen habe, bin ich doch, zu Folge des Gesetzes selbst, nicht verbunden, die Freiheit dieser bestimmten Person zu respektiren. — Ich denke mich unter dem Gesetze, und auch nicht; ich *denke mich* darunter *überhaupt*: ich denke mich nicht darunter in diesem bestimmten Falle. Zu Folge des erstern handle ich *rechtlich*, unter dem Gebote des Gesetzes, und habe daher ein *Recht*: zu Folge des leztern darf ich seine Freiheit, und Persönlichkeit angreifen, und mein Recht ist daher ein *Zwangsrecht*.

a.) weil das Gesez *bedingt* ist, und nur als ein solches übernommen werden kann. Darum kommt jeder Person das Recht zu, zu *urtheilen*, ob der Fall der Anwendung desselben da sey, oder nicht. Dieses Urtheilen ist hier, da es in Absicht auf das Rechtsgesez geschieht, ein *Richten*. Jeder ist nothwendig sein eigner *Richter*, und da, wo ein Zwangsrecht eintritt, ist der, der dieses Recht hat, zugleich der Richter des andern, gegen den er es hat; denn das *Zwangsrecht* ist nur durch jene Rechtserkenntniſs möglich. Ausser dieser Bedingung aber ist ursprünglich keiner der Richter des andern, noch kann er es seyn.

Kein

Kein Zwangsrecht ohne ein Recht des Gerichts, ist das Resultat dieser Folgerung.

II.) Es kommt darauf an, dafs der, welcher zum Zwange berechtigt seyn soll, unter das Gesez, und als ein solcher gedacht werde, der sich ihm unterworfen habe; dem wenigstens aus seinen Handlungen nicht dargethan werden kann, dafs er demselben nicht gehorche. Ausserdem könnte wohl Zwang und Kraft zum Zwange da seyn, nimmermehr aber ein Recht dazu, als welches lediglich aus dem Gesetze fliesset. Ferner ist Acht zu haben, auf den Charakter des Zwangsrechts, dafs es lediglich aus dem Stillschweigen des Gesetzes, aus seiner Nichtanwendbarkeit überhaupt auf diesen Fall, keineswegs aber etwa aus einem *Gebote* desselben herfliefst. Darum giebt es nur ein *Recht* zu zwingen, dessen man sich bedienen darf, oder auch nicht, keinesweges aber eine *Pflicht* zum Zwange.

Es ist aus der Deduktion des *Zwangsrechts*, die so eben geliefert worden, klar, in welchem Falle dasselbe eintreten könne: nemlich dann, wenn eine Person die Urrechte des andern verlezt. Nachdem daher im ersten Kapitel diese aufgestellt worden, so mufs es klar seyn, wenn sie verlezt sind. Dennoch ist es um der systematischen Uebersicht Willen nicht überflüssig, die Fälle, in denen das Zwangsrecht eintritt, einzeln aufzuzählen; und schärfer zu bestimmen: und dies wird im zweiten Kapitel der Rechtslehre geschehen.

III.) Das Zwangsrecht überhaupt, und jeder Fall des Zwangsrechts insbesondere hat seinen Grund; alles begründete aber ist nothwendig endlich, und geht nicht

wei-

Nun aber ist der Zweck, mit einer Person in Gemeinschaft der Freiheit zu stehen, nur unter der Bedingung erreichbar, dafs diese Person selbst sich das Gesez gegeben habe, die Freiheit des andern, oder seine Urrechte zu respektiren. Auf mein Betragen gegen den, der dieses Gesez sich nich gegeben hat, ist es gar nicht anwendbar, denn der Zweck fällt hinweg, um desselben Willen ich seine Urrechte respektiren sollte. Ohnerachtet daher ich mich überhaupt dem Gesetze unterworfen habe, bin ich doch, zu Folge des Gesetzes selbst, nicht verbunden, die Freiheit dieser bestimmten Person zu respektiren. — Ich denke mich unter dem Gesetze, und auch nicht; ich *denke mich* darunter *überhaupt:* ich denke mich nicht darunter in diesem bestimmten Falle. Zu Folge des erstern handle ich *rechtlich*, unter dem Gebote des Gesetzes, und habe daher ein *Recht:* zu Folge des leztern darf ich seine Freiheit, und Persönlichkeit angreifen, und mein Recht ist daher ein *Zwangsrecht.*

a.) weil das Gesez *bedingt* ist, und nur als ein solches übernommen werden kann. Darum kommt jeder Person das Recht zu, zu *urtheilen*, ob der Fall der Anwendung desselben da sey, oder nicht. Dieses Urtheilen ist hier, da es in Absicht auf das Rechtsgesez geschieht, ein *Richten.* Jeder ist nothwendig sein eigner *Richter*; und da, wo ein Zwangsrecht eintritt, ist der, der dieses Recht hat, zugleich der Richter des andern, gegen den er es hat; denn das *Zwangsrecht* ist nur durch jene Rechtserkenntniss möglich. Ausser dieser Bedingung aber ist ursprünglich keiner der Richter des andern, noch kann er es seyn.

Kein

Kein Zwangsrecht ohne ein Recht des Gerichts, ist das Resultat dieser Folgerung.

II.) Es kommt darauf an, daſs der, welcher zum Zwange berechtigt seyn soll, unter das Gesez, und als ein solcher gedacht werde, der sich ihm unterworfen habe; dem wenigstens aus seinen Handlungen nicht dargethan werden kann, daſs er demselben nicht gehorche. Ausserdem könnte wohl Zwang und Kraft zum Zwange da seyn, nimmermehr aber ein Recht dazu, als welches lediglich aus dem Gesetze fliesset. Ferner ist Acht zu haben, auf den Charakter des Zwangsrechts, daſs es lediglich aus dem Stillschweigen des Gesetzes, aus seiner Nichtanwendbarkeit überhaupt auf diesen Fall, keinesweges aber etwa aus einem *Gebote* desselben herfliesst. Darum giebt es nur ein *Recht* zu zwingen, dessen man sich bedienen darf, oder auch nicht, keinesweges aber eine *Pflicht* zum Zwange.

Es ist aus der Deduktion des *Zwangsrechts*, die so eben geliefert worden, klar, in welchem Falle dasselbe eintreten könne: nemlich dann, wenn eine Person die Urrechte des andern verlezt. Nachdem daher im ersten Kapitel diese aufgestellt worden, so muſs es klar seyn, wenn sie verlezt sind. Dennoch ist es um der systematischen Uebersicht Willen nicht überflüssig, die Fälle, in denen das Zwangsrecht eintritt, einzeln aufzuzählen; und schärfer zu bestimmen: und dies wird im zweiten Kapitel der Rechtslehre geschehen.

III.) Das Zwangsrecht überhaupt, und jeder Fall des Zwangsrechts insbesondere hat seinen Grund; alles begründete aber ist nothwendig endlich, und geht nicht

wei-

weiter, als sein Grund geht. Läſst sonach die Grenze der Anwendbarkeit des Grundes sich bestimmen, so läſst auch die Grenze des Begründeten sich angeben. Der Grund meines Zwangsrechts ist der, daſs der andere dem Rechtsgesetze sich nicht unterwirft. Indem ich auf diesen Grund mich berufe, setze ich zugleich, daſs ich kein Zwangsrecht haben würde, wenn er sich dem Gesetze unterwürfe, und, quantitativ ausgedrückt, daſs ich nur insoweit ein solches Recht habe, als er sich dem Gesetze nicht unterwirft, und keines habe, inwiefern er sich demselben unterwirft. — Das Zwangsrecht hat seine Grenzen, die freiwillige Unterwerfung des andern unter das Rechtsgesez ist diese Grenze; jeder Zwang über diese Grenze hinaus ist widerrechtlich. Dieser allgemeine Saz ist sogleich einleuchtend. Es ist nur, da wir ein reelles und kein blos formales Naturrecht lehren, die Frage, ob und wie diese Grenze in der Anwendung sich finden und bestimmen lasse. Ein Zwangsrecht tritt nicht ein, es sey denn ein *Unrecht* verlezt worden; dann aber tritt es sicher ein, und so ist das Recht überhaupt in jedem bestimmten Falle erweiſslich. Ferner ist sogleich klar, daſs der, welcher die Gültigkeit des Rechts will, jenen Angriff eines Urrechts nicht will, und, wenn er dennoch geschehen ihn vernichtet, und ungeschehen will. In dieser Rücksicht wäre denn auch seine Quantität *jedesmal erweiſslich*; es liesse sich für jeden Fall die Grenze des rechtlichen Zwanges bestimmen, er gienge bis zur völligen Genugthuung, und Schadenersaz; so weit, bis beide Partheyen in den Zustande zurückversezt wären, in dem sie sich vor dem ungerechten Angriffe vorher befanden: und so wäre

denn

dern das Zwangsrecht der Qualität, und Quantität nach, durch die erlittene Beleidigung, genau bestimmt, und von keiner weitern Bedingung abhängig.

Aber — ein Umstand, den man in den neuern Behandlungen der Rechtslehre größtentheils übersehen hat — das Zwangsrecht gründet keineswegs sich lediglich darauf, daſs der andere nur in dem gegenwärtigen bestimmten Falle das Gesez nicht respektirt, sondern zuförderst darauf, daſs er dadurch kund thut, er habe jene Regel überhaupt sich nicht zum Gesetze gemacht. *Eine* ungerechte Handlung, selbst nach einer Reihe von rechtsgemässen, beweiſ't, daſs die Regel des Rechts jemanden nicht unverbrüchliches Gesez sey, und daſs er bisher die Ungerechtigkeiten etwa aus andern Gründen unterlassen habe. Durch die Aeusserung einer solchen Denkart nun wird es klar, daſs kein freies Wesen sicher neben ihm bestehen könne, da Sicherheit lediglich auf ein Gesez sich gründen kann, und nur dadurch möglich wird; und der beleidigte wird sonach berechtigt, zur völligen Vernichtung seiner Freiheit, zur völligen Aufhebung der Möglichkeit, mit ihm in der Sinnenwelt je wieder in Gemeinschaft zu kommen. Das Zwangsrecht ist insofern *unendlich*, und hat gar keine Grenze, (ein Saz, den die Rechtslehrer bald einseitig behauptet, bald einseitig geläugnet haben), wenn nicht etwa der andere in seinem Herzen das Gesez übernimmt, als ein solches, und sich ihm unterwirft. Sobald er es aber übernimmt hört das Zwangsrecht auf, da die Fortdauer desselben sich lediglich auf die Fortdauer der Geseɀlosigkeit des andern gründete; und jeder weitere Zwang ist von nun an widerrechtlich. In dieser Rücksicht ist die Grenze des Zwangs *bedingt*.

Wie

Wie soll nun die *Bedingung*, die herzliche Unterwerfung des andern unter das Rechtsgesez gegeben werden?

Nicht durch sein Bezeugen der Reue, durch sein Versprechen der künftigen Besserung, durch freiwillige Unterwerfung unter die Gewalt, Anbietung des Ersatzes u. s. f., denn es ist kein Grund da, an seine Redlichkeit zu glauben. Es ist eben sowohl möglich, dass er nur durch seine gegenwärtige Schwäche, zu diesem Betragen bewogen worden, und nur die Gelegenheit, den Angegriffenen zu überwältigen sich nur besser ersehen wollen, als es möglich ist, dass er es redlich meine, und jezt auf einmal eine Revolution in seiner Denkart vorgegangen sey. Auf das ungewisse hin kann der Angegriffene nicht die Waffen niederlegen, und seine ganze Sicherheit bloss stellen. Er wird den Zwang fortsetzen; aber da die Bedingung des Rechts problematisch ist, ist sein Recht dazu selbst nur problematisch.

Eben so, der erste Angreifer, der sich etwa zum Schadenersatze, der durch das Rechtsgesez unbedingt gefordert wird, erboten, wird und muss dem Angriffe auf ihn widerstehen, weil seine ganze Freiheit dabei gefährdet ist. Da es immer möglich ist, dass er von nun an freiwillig sich der Regel des Rechts, als einem Gesetze, unterwerfe, und nie wieder etwas ihm entgegen unternehmen werde, und in diesem Falle der fortgesezte Zwang des andern widerrechtlich seyn würde, kann er wohl auch das Recht haben, zu widerstehen, und den andern zu verfolgen, bis zur völligen Vernichtung seiner Freiheit: aber auch *sein* Recht ist nur problematisch.

Das

Das über die Grenze des Zwangsrechts entscheidende kann demnach nicht, für den äussern Gerichtshof zu Recht beständig gegeben werden, der Entscheidungsgrund beruht im Gewissen eines jeden. Es ist hier ein unauflöslicher Rechtsstreit, wie es scheint. Der Entscheidungsgrund könnte nur *durch die ganze künftige Erfahrung* gegeben werden.

Wenn nemlich der erste Angreifer, nachdem er wieder ganz frei ist, nie wieder etwas widerrechtliches unternähme: und der Angegriffene nach erhaltener Genugthuung, gleichfals mit völliger Freiheit, alles weitern Zwangs sich enthielte, so wäre zu glauben, dafs der erstere sich dem Gesetze unterworfen, und der leztere blos für sein Recht gestritten, also dasselbe nie übertreten hätte. Eine solche Erfahrung würde die gegenseitige Herstellung der Freiheit, das Ablassen vom Gebrauche physischer Gewalt von beiden Seiten, rechtsbeständig begründen.

Aber diese gegenseitige Herstellung der Freiheit — der Friede zwischen beiden ist nicht möglich, ohne dafs jene Erfahrung vorhergegangen sey. Denn — laut obigem — kann keiner es wagen, sein errungnes Uebergewicht aufzugeben im Glauben an die ihm mit Grund verdächtige Redlichkeit des andern Theils. *Das begründete ist nicht möglich, ohne den Grund; und der Grund ist nicht möglich, ohne das begründete.* Wir sind daher in einem Zirkel befangen. — Wie in einem solchen Falle nach synthetischer Methode verfahren werden müsse, und was in gegenwärtiger Untersuchung das Resultat dieses Verfahrens seyn werde, werden wir sogleich sehen.

Vorher wollen wir genauer ansehen, was wir so eben gefunden.

Ein Zwangsrecht überhaupt, als allgemeiner Begriff, läſst sich aus dem Rechtsgesetze ohne Mühe ableiten; aber so wie die Anwendung dieses Rechts gezeigt werden soll, verwickelt man sich in einen unauflöslichen Widerspruch; weil der Entscheidungsgrund einer solchen Anwendung in der Sinnenwelt gar nicht gegeben werden kann, sondern in dem Gewissen eines jeden beruht. Das Zwangsrecht, als anwendbarer Begriff, steht mit sich selbst in offenbarem Widerspruche; indem nie zu entscheiden ist, ob in einem bestimmten Falle der Zwang rechtlich sey, oder nicht.

Es hängt davon, ob eine Ausübung des Zwangsrechts durch den Beleidigten selbst möglich sey, oder nicht, nichts geringeres ab, als die Beantwortung der Frage: ob ein eigentliches Naturrecht möglich sey, inwiefern dadurch eine Wissenschaft des Rechtsverhältnisses zwischen Personen ausser dem Staate, und ohne positives Gesez bezeichnet werden soll. Da die mehresten Rechtslehrer sich begnügt, formaliter über den Rechtsbegriff zu philosophiren, und, wenn ihrem Begriffe nur die bloſse Denkbarkeit zukam, sich über die Anwendbarkeit desselben wenig bekümmert, kamen sie über die angezeigte Frage ganz leicht hinweg. Hier wird die erste Frage verneint, mithin auch die zweite: und um sich von der Evidenz dieser Lehre zu überzeugen, dazu gehört, daſs man sich eine bestimmte Einsicht in die Unmöglichkeit der Ausübung des Zwangsrechts durch

den

den Beleidigten selbst verschaffe, welche hier dargethan worden. Der aufgestellte Saz ist sonach von vorzüglicher Wichtigkeit für unsre ganze Rechtslehre.

Der Zirkel war der: die Möglichkeit des gegenseitigen Freilassens ist bedingt durch die ganze künftige Erfahrung; aber die Möglichkeit der künftigen Erfahrung ist bedingt durch das gegenseitige Freilassen. Nach der in der Wissenschaftslehre erwiesenen Methode werden, um den Widerspruch zu heben, die beiden Glieder synthetisch vereinigt. *Gegenseitiges Freilassen, und die ganze künftige Erfahrung müssen Eins, und ebendasselbe seyn*, oder, deutlicher, in der gegenseitigen Freilassung muſs schon die ganze künftige Erfahrung, welche begehrt wird, liegen, und durch sie verbürgt werden.

Daſs dieser Saz aufgestellt werden muſste, daran ist kein Zweifel; es ist nur die Frage, wie das in ihm geforderte möglich sey.

Zuförderst ist sogleich klar, daſs, zu Folge dieser Forderung, die ganze künftige Erfahrung, und zwar die begehrte Erfahrung der vollkommnen Sicherheit beider, in einem Momente, in dem der Freilassung, vergegenwärtigt werden soll, und zwar gültig für die äussere Ueberzeugung, da keiner die innern Gesinnungen des andern wissen kann. Beide müſsten es sich daher unmöglich, physisch unmöglich machen, einander fernerhin anzugreifen, und zwar so, daſs der andere Theil diese Unmöglichkeit einsehen, und davon überzeugt seyn müsse. Die Sicherung für die Zukunft heiſst *Gewährleistung*, *Garantie*.

 Der

Der obige Saz sagt demnach: sie müssen einander gegenseitig Sicherheit garantiren; ausserdem könnten sie nicht länger neben einander bestehen, sondern einer von beiden müſste nothwendig zu Grunde gerichtet werden.

Es fragt sich weiter, wie diese Garantie möglich sey. — Sie konnten darum die Waffen nicht niederlegen, weil keiner dem andern trauen konnte. Sie müſsten sie demnach, d. i. ihre ganze Macht, niederlegen in die Hände eines *dritten*, dem beide trauen. Diesem Dritten müſsten sie auftragen, denjenigen von beiden, der den andern angreifen würde, sogleich zurück zu drängen. Er müſste dies vermögen, er müſste also *übermächtig* seyn. Dieser Dritte würde sonach das Zwangsrecht für beide ausüben. — Soll er dies, so müssen ihm beide zugleich die Entscheidung ihrer gegenwärtigen Streitigkeit sowohl, als deren, die möglicher Weise künftig zwischen ihnen entstehen könnten, d. h. sie müſsten ihm ihr *Recht des Gerichts* übergeben. Sie müssen ihm dasselbe ohne Vorbehalt übergeben; es muſs von ihm keine Appellation Statt finden. Denn wenn einer unter ihnen das Urtheil ihres nunmehrigen gemeinschaftlichen Richters leiten könnte, so verschaffte er noch immerfort sich selbst Recht; aber der andre traut ihm nicht, kann demnach auf diese Bedingung den Vertrag nicht eingehen. *Beide müssen also ihre physische Macht, und ihr Rechtsurtheil, d. i. alle ihre Rechte jenem Dritten unbedingt unterwerfen.*"

IV.)

Thesis. Die Freiheit der Person, ist nach dem Rechtsgesetze durch nichts beschränkt, als durch

die

die Möglichkeit, dafs andere neben ihr auch frei seyn, und Rechte haben können. Alles was keines andern Rechte kränkt, soll sie nach dem Rechtsgesetze thun dürfen, denn darinn eben besteht ihr Recht. Ieder hat das Recht über diese Grenze seiner freien Handlungen selbst zu urtheilen, und dieselbe zu vertheidigen.

Antithesis. Nach einer richtigen Folgerung aus demselben Rechtsgesetze, mufs jede Person ihre Macht und ihr Rechtsurtheil, gänzlich, und ohne allen Vorbehalt veräussern, wenn je ein rechtlicher Zustand unter freien Wesen möglich seyn soll. Sie verliert dadurch das Recht, über den Umfang ihrer Rechte zu urtheilen, und sie zu vertheidigen völlig, wird abhängig von der Erkenntnifs und dem guten Willen dessen, dem sie sich unterworfen hat, und hört demnach auf, frei zu seyn.

Der leztere Saz widerspricht dem erstern. Der erstere ist das Rechtsgesez selbst; der zweite eine richtige Folgerung aus diesem Gesetze. Also steht das Rechtsgesez in Widerspruche mit sich selbst. Dieser Widerspruch mufs gehoben werden: der eigentliche Siz desselben ist dieser: Ich kann unter dem Gebiete des Rechtsgesetzes von meiner Freiheit nichts weiter aufgeben, als erforderlich ist, damit die Rechte anderer, mit denen ich in der Sinnenwelt in Gemeinschaft komme, dabei bestehen können. Iezt soll ich alle meine Rechte in das Ermessen und die Gewalt eines Fremden niederlegen. Dies ist unmöglich, und widersprechend, wenn nicht bei dieser Unterwerfung, und durch sie meine ganze Freiheit, so viel nach dem Rechtsgesetze, in der Verbindung, in welcher ich mich befinde, auf meinen Theil kommt, gesichert ist.

Ich kann mich vernünftiger Weise nicht unterwerfen, und niemand hat nach dem Rechtsgesetze ein Recht, die Unterwerfung von mir zu fordern, ausser unter dieser Bedingung. Ich mufs daher selbst in eigner Person urtheilen können, ob die genannte Bedingung Statt habe. Meine Unterwerfung ist durch die Möglichkeit dieses Urtheils bedingt; und unmöglich, und widerrechtlich, wenn ein solches Urtheil nicht gefällt wird. Vor allem also, *ich mufs mit vollkommner Freiheit mich unterwerfen.*

urtheil

Nach der Unterwerfung habe ich, wie ausdrücklich gesagt und erwiesen worden, kein weiteres Rechts über den Umfang meines Rechts; mithin müfste das begehrte Urtheil *vor* der Unterwerfung möglich seyn, und wirklich gefällt werden.

Es soll das Urtheil seyn, dafs im Zustande der Unterwerfung meiner rechtmässigen Freiheit nie Abbruch geschehen wird, dafs ich nie etwas von derselben werde aufopfern müssen, als dasjenige, was ich auch meinem eignen Urtheile nach, zu Folge des Rechtsgesetzes, hätte aufgeben müssen: die ganze künftige Erfahrung, im Zustande der Unterwerfung, soll demnach vor der Unterwerfung vorher vergegenwärtiget werden, d. h. es soll mir Garantie über meine vollkommne Sicherheit innerhalb der Grenzen meines Rechts geleistet werden.

Zuförderst: *was* soll mir garantiret werden? — Vollkommne Sicherheit aller meiner Rechte, sowohl vor dem, dem ich mich unterworfen habe, als, durch seinen Schutz, vor allen Individuen, mit denen ich in Gemeinschaft kommen könnte. Ich soll bis zur Ueberzeu-

zeugung einsehen können, daſs alle möglichen künftigen Rechtsurtheile, die in meinen Angelegenheiten gesprochen werden dürften, nur so ausfallen können, wie ich selbst, nach dem Rechtsgesetze, sie würde sprechen müssen." Es müssen daher *Normen* dieser künftigen Rechtsurtheile, meiner Prüfung vorgelegt werden, in welchen das Rechtsgesez auf die möglichen Fälle, welche vorkommen können, angewendet sey. Solche Normen heissen *positive Gesetze*; das System derselben überhaupt, *das* (positive) *Gesez*.

a.) Alle positiven Gesetze stehen näher, oder entfernter, unter der Regel des Rechts. Es giebt in denselben keine Willkühr, und kann keine geben. Sie müssen so seyn, daſs jeder verständige, und unterrichtete dieselben Gesetze nothwendig geben müſste.

b.) Die Regel des Rechts überhaupt wird in ihnen auf die einzelnen Objekte, über welche jene Regel entscheidet, angewandt. Das positive Gesez schwebt in der Mitte, zwischen dem Rechtsgesetze, und dem Rechtsurtheile. Im positiven Gesetze wird die Regel des Rechts auf bestimmte Objekte, im Rechtsurtheile das positive Gesez auf bestimmte Personen angewendet. — Der bürgerliche Richter hat nichts zu thun, als zu entscheiden, was geschehen sey, und das Gesez anzuführen. Der Rechtsspruch muſs schon im Gesetze enthalten seyn, wenn die Gesezgebung klar, und vollständig ist, wie sie soll.

Der aufgestellte Widerspruch ist zum Theil gehoben. Wenn ich mich dem Gesetze, einem durch mich geprüften, und gebilligten Gesetze unterwerfe,

welche

welche Prüfung erwiesener Maaſsen die ausschliessende Bedingung der rechtlichen Möglichkeit meiner Unterwerfung ist, so unterwerfe ich mich nicht der veränderlichen Willkühr eines Menschen, sondern einem unabänderlichen festgesezten Willen: und zwar, da das Gesez so ist, daſs ich selbst nach der Regel des Rechtes so geben müſste, meinem eigenen unveränderlichen Willen, den ich nothwendig haben müſste, wenn ich gerecht bin, und also überhaupt Rechte haben soll: meinen Willen, der meine Rechtsfähigkeit überhaupt bedingt; denn habe ich einen andern Willen, so wäre derselbe, da das Gesez der allein gerechte Wille ist, ungerecht, und ich wäre demnach, da nur derjenige Rechte hat, der selbst dem Rechtsgesetze sich unterwirft, völlig rechtlos. Weit entfernt demnach durch diese Unterwerfung meine Rechte zu verlieren, erhalte ich sie erst, indem ich erst durch sie äussere, daſs ich die Bedingung, unter welcher allein jemand Rechte hat, erfülle. Obgleich ich unterworfen bin, bleibe ich immer fort nur *meinem* Willen unterworfen. Mein Recht des Gerichts habe ich auf ein Mal für mein ganzes Leben, und für alle mögliche Fälle wirklich ausgeübt; und nur die Sorge, meine Rechtssprüche durch meine eigne physische Macht auszuführen, ist mir abgenommen.

Resultat. Nur an den nothwendigen und keiner Ausnahme fähigen Willen des Gesetzes kann man, vernünftiger Weise, seine Macht und sein Rechtsurtheil veräussern, keinesweges aber an einen freien, und in seinen Entschliessungen veränderlichen Willen eines Menschen. Nur das erste erfordert das Rechtsgesez;

nur

nur dies ist Bedingung aller Rechte. Das leztere ist, nicht geradezu gegen das Gesez, weil das Recht nicht Pflicht ist, und man also seine Rechte gar wohl aufgeben darf; aber es folgt auch nicht aus dem Gesetze.

V.) Der aufgezeigte Widerspruch ist zum Theil, aber auch nur zum Theil gehoben. Dem sich unterwerfenden sollte Garantie für die künftige Sicherheit aller seiner Rechte geleistet werden, durch das *Gesez*. Aber was ist das Gesez? Ein Begriff. Wie soll es denn ins Leben eingeführt, wie soll dieser bloſse Begriff in der Sinnenwelt realisiret werden? — Wir zeigen die Frage noch von einer andern Seite.

Jemanden die Gewähr leisten für die Sicherheit seiner Rechte heiſst: es sich unmöglich machen, dieselben anzugreifen, so daſs er von dieser Unmöglichkeit überzeugt seyn müsse. Nun soll bei der Unterwerfung dem Unterworfenen nicht nur die Sicherheit vor dem, welchem er sich unterworfen hat, sondern Sicherheit vor allen Personen, mit denen er jemals in Gemeinschaft kommen kann, garantirt werden; es soll also überhaupt unmöglich seyn, daſs seine Rechte verlezt werden, und er soll von dieser gänzlichen Unmöglichkeit vor der Unterwerfung vorher sich überzeugen können. Nun ist diese Unmöglichkeit allerdings im Willen des Gesetzes enthalten; aber es ist die weit höhere Frage: wie soll ihm denn nun wieder *die* Garantie geleistet werden, daſs das Gesez, und nur das Gesez herrschen werde?

Er soll von dem Gesetze selbst sicher seyn; es muſs daher nie die Macht desselben gegen ihn gewendet werden, als in den durch das Gesez vorausbestimm-

ten

ten Fällen. Er soll durch das Gesez vor allen andern sicher seyn: dasselbe muſs also stets handeln, wo es zu handeln hat. Es muſs nie ruhen, wo es geweckt wird.

Kurz: *Das Gesez muſs eine Macht seyn*: der Begriff des *Gesetzes*, aus dem lezten Theile unsrer Untersuchung, und der der *Uebermacht*, aus dem nächst vorhergegangenen müssen synthetisch vereinigt werden. Das Gesez selbst muſs die Obergewalt, die Obergewalt muſs das Gesez seyn, beide Eins und eben dasselbe: und ich muſs bei meiner Unterwerfung mich überzeugen können, daſs es so ist; daſs es völlig unmöglich sey, daſs je eine Gewalt, auser der des Gesetzes, sich gegen mich richte.

Unsere Aufgabe ist genau bestimmt. Es ist die Frage zu beantworten: *Wie wird das Gesez eine Macht?* Die Macht, die wir suchen, liegt nicht unmittelbar in der Natur, es ist keine mechanische Macht, wie sich dies oben gezeigt hat, und die Menschen haben allerdings die physische Kraft Ungerechtigkeiten auszuüben. Die zu suchende Macht müſste demnach eine solche seyn, die von einem Willen abhängt. Nun aber soll dieser Wille nicht frei, sondern nothwendig und unabänderlich durch das Gesez bestimmt seyn. Einen solchen Willen, als Willen eines Individuum, kann es nicht geben, so daſs jeder andere auf die Rechtmässigkeit desselben sich immer sicher verlassen könnte. Es müſste daher etwa sich so verhalten, daſs der zu suchende Wille nur da Macht hätte, wo er das Gesez wollte, und keine hätte, wo er es nicht wollte: und so ist unsre Aufgabe näher bestimmt die:

Einen

Einen Willen zu finden, der nur dann, dann aber auch unfehlbar eine Macht ist, wenn er das Gesez will.

Eine Uebermacht über ein freies Wesen könnte nur dadurch entstehen, dafs *mehrere* freie Wesen sich vereinigten, denn es giebt in der Sinnenwelt nichts, das mächtiger sey, als ein freies Wesen; (eben darum, weil es frei ist, und seiner Kraft mit Besonnenheit eine zweckmässige Richtung geben kann) und nichts, das mächtiger sey, als der Einzelne, ausser Mehrere. Ihre Stärke würde demnach lediglich in ihrer Vereinigung bestehen. Nun soll ihre Macht davon abhängen, dafs sie das Gesez, oder das Recht wollen. Ihre *Vereinigung* demnach, worauf ihre Macht beruht, müfste davon abhängen: das einzige Band dieser Vereinigung müfste das Wollen des Rechts seyn. Sobald sie das Unrecht wollten, müfste ihr Bund, und mit ihm ihre ganze Macht sich auflösen.

Das nun, dafs durch das Wollen des Unrechts die Uebereinstimmung unterbrochen wird, ist bei jeder Vereinigung freier Wesen nothwendig der Fall. Eine Anzahl freier Wesen vereinigen sich, heifst: sie wollen mit einander leben. Aber sie können gar nicht bei einander bestehen, wenn nicht jeder seine Freiheit durch die Freiheit aller übrigen beschränkt. Wenn eine Million Menschen beisammen sind, so mag wohl jeder Einzelne für sich selbst so viel Freiheit wollen, als nur immer möglich ist. Aber man vereinige den Willen aller, in Einem Begriffe, als Einen Willen, so theilt derselbe die Summe der möglichen Freiheit zu gleichen Theilen; er geht darauf, dafs alle mit einander frei seyen, dafs daher die Freiheit eines jeden be-

beschränkt sey durch die Freiheit aller übrigen *). Das Einzigmögliche daher, worüber ihr Wille sich vereinigt, ist das Recht: und da hier eine bestimmte Anzahl Menschen von bestimmten Neigungen, Beschäftigungen, u. s. f. bei einander sind, das Recht in *Anwendung auf sie*, d. h. ihr *positives Gesez*. So gewifs sie alle einig sind, so gewifs wollen sie das Gesez. Wenn auch nur Einer unterdrückt werden soll, so giebt dieser Eine seinen Willen gewifs nicht darein, und es sind nicht mehr alle einig.

Das, worüber sie übereinstimmen, ist ihr positives, die Grenzen der Rechte und Freiheiten eines jeden Einzelnen unter diesen Umständen bestimmendes Gesez, wurde behauptet. Den Willen dieses Gesetzes müssen sie nun nicht eben ausdrücklich äussern, noch ist es nöthig, etwa die Stimmen darüber zu sammlen, wodurch man denselben sehr unrein erhalten würde.

*) Rousseau's volonté generale, deren Unterschied von der volonté de tous keinesweges sogar unbegreiflich ist. Alle Einzelnen wollen, jeder soviel als möglich, für sich behalten, und allen übrigen so wenig als möglich lassen; aber eben darum, weil dieser ihr Wille unter sich streitig ist, hebt das Widerstreitende sich gegenseitig auf, und das, was als leztes Resultat bleibt, ist, dafs jeder haben solle, was ihm zukommt. Wenn zwei Leute im Handel mit einander begriffen sind, so mag man immer annehmen, dafs jeder den andern bevortheilen wolle; da aber keiner von beiden der Bevortheilte seyn will, so vernichtet sich dieser Theil ihres Willens gegenseitig und ihr gemeinsamer Wille ist der, dafs jeder erhalte, was Recht ist.

würde. Jeder, der ihre Anzahl, ihre Beschäftigungen, ihre ganze Lage kennt, kann ihnen sagen, worüber alle einstimmen. Ihr Gesez ist ihnen durch die Rechtsregel, und durch ihre bestimmte physische Lage gegeben, wie durch die zwei Faktoren das Produkt gegeben ist; jeder verständige kann dasselbe suchen. Der *Inhalt* des Gesetzes hängt schlechterdings nicht ab von der Willkühr, und der geringste Einfluſs derselben darauf, macht es ungerecht, und trägt in die Verbindung den Saamen der Zwietracht, und den Grund ihrer künftigen Auflösung. Die *Form* des Gesetzes, seine verbindende Kraft aber erhält es nur durch die Einwilligung der Einzelnen, mit dieser bestimmten Volksmenge sich zu einem gemeinen Wesen zu vereinigen. Also — nur über Recht und Gesez sind alle einig; und wer mit allen einig ist, der will nothwendig Recht und Gesez. In einer solchen Verbindung sind nicht zwei Individuen anzutreffen, von denen der eine etwas anders wollte, als der andere. Sobald aber zwei Individuen in ihren Wollen uneinig sind, ist wenigstens einer von ihnen auch mit allen übrigen nicht einig, sein Wille ist ein individueller, und eben darum ein ungerechter Wille. Ist der Wille des andern, mit dem er in Rechtsstreit gerathen, übereinstimmend mit dem Willen der Gemeine, so hat dieser nothwendig recht.

Es ist keine Frage, ob in einer solchen Verbindung der gerechte Wille, wenn er sich in Handlung sezte, nicht stets übermächtig seyn würde, über den ungerechten Willen, da der leztere stets nur der Wille eines Einzelnen, der erste aber der Wille der Gemeine ist.

Es

Es ist nur die Frage, wie es einzurichten sey, dafs dieser Wille der Gemeine stets thätig sey, und wirke, wo er zu wirken, und einen individuellen Willen zu unterdrücken hat; dafs es sich sonach mit den physischen Kräften der Einzelnen gerade so verhalte, wie es sich mit dem Willen der Einzelnen bei Vereinigung derselben im Begriffe verhält, dafs die einzelnen Kräfte gerade so mit der Kraft der Gemeine in Eine verschlungen werden, wie bei der synthetischen Vereinigung des Willens aller zu Einem Begriffe, der einzelne Wille mit dem Willen der Gemeine in Einen Willen verschlungen wird. Dies mufs nothwendig und nach einer strengen Regel erfolgen, denn es soll ja jedem, der sich unterwirft, die ihn völlig überzeugende Garantie gegeben werden; die absolute Unmöglichkeit soll ihm dargethan werden, dafs in der Verbindung irgend eine andere Macht gegen ihn thätig seyn werde, als die des Gesetzes, und dafs jede andere durch das Gesez sogleich werde zurückgedrängt werden — dafs gar nicht etwa vom Zufalle, vom guten Willen eines andern, u. s. f. abhänge, sondern dafs aus der Organisation des Ganzen erfolge, dafs das Gesez allemal sicher in Ausübung kommen müsse.

Die stärkste, und einzig hinreichende Garantie, die jeder Einzelne mit Recht fordern kann, ist die, dafs die Existenz der Gesellschaft selbst an die Wirksamkeit des Gesetzes gebunden sey.

So ist es im *allgemeinen* schon der Natur der Sache nach. Wenn die Ungerechtigkeit allgemein würde, so müfste die Gesellschaft sich nothwendig auflösen, und dadurch zu Grunde gehen. Aber hier,

und

und da und dort einmal eine Strenge über die Schranken des Gesetzes hinaus, oder eine Unthätigkeit des Gesetzes, trennt nicht nothwendig die Verbindung. Dies wäre nun für den Einzelnen eine schlechte Garantie, daſs zwar ihm für seine Person, und so auch andern Individuen wohl Gewalt geschehen könne, daſs aber nie allen zugleich Unrecht geschehen werde.

Das Verhältniſs müſste daher so seyn; daſs aus jeder noch so geringfügig scheinenden Ungerechtigkeit gegen den Einzelnen nothwendig Ungerechtigkeit gegen alle erfolgte. Wie ist dies einzurichten? Das Gesez soll nothwendig That seyn. Es wird ganz gewiſs immer That seyn, wenn umgekehrt die *That Gesez* ist, d. i. wenn alles, was in der Verbindung einmal, und von Einem geschehen darf, blos dadurch, daſs es von diesem, dieses Eine Mal geschieht, gesezlich wird, und von allen geschehen darf, welche Lust dazu haben; wenn jede Handlung eines jeden ein allgemeingültiges Gesez wirklich giebt. In einer solchen Verbindung trifft jede Ungerechtigkeit nothwendig alle; jede Vergehung ist ein öffentliches Unglück; was mir wiederfahren durfte, darf von nun an jedem Einzelnen in der ganzen Gemeine wiederfahren, und wenn nur noch Einer sicher seyn soll, so muſs es die erste Angelegenheit *aller* seyn, mich zu schützen, mir zu meinem Rechte zu verhelfen, und das Unrecht zu bestrafen. Es ist klar, daſs diese Garantie hinreichend ist: daſs, bei einer solchen Einrichtung, das Gesez stets wirken, aber auch nie seine Grenze überschreiten wird, weil das Ueberschreiten derselben ja auch gesezlich für alle würde.

Es

Es ist klar, dafs derjenige, der in eine solche Verbindung tritt, seine Freiheit erhält, ob er sie gleich aufgiebt, und dadurch sie erhält, dafs er sie aufgiebt, dafs durch ihren Begriff alle Widersprüche gelös't, und durch ihre Realisation die Herrschaft des Rechts realisirt werde; dafs jeder, der die Herrschaft des Rechts wolle, eine solche Verbindung nothwendig wollen müsse. — Dafs daher durch den Begriff derselben der Umkreis unsrer Untersuchung geschlossen sey. Die nähere Analyse dieses Begriffs wird im dritten Kapitel unsrer Rechtslehre *vom gemeinen Wesen* vorgetragen werden.

Erstes Kapitel der Rechtslehre.
Deduktion des Urrechts.

§. 9. *Auf welche Weise ein Urrecht sich denken lasse?*

Von Rechten kann geredet werden nur unter der Bedingung, dafs eine Person, als Person, d. h. als Individuum gedacht, demnach auf andere Individuen bezogen werde, dafs zwischen ihr und jenen, wenn auch nicht eine wirkliche Gesellschaft gesezt, dennoch eine mögliche eingebildet werde. Das was zunächst und für die blos spekulative Untersuchung Bedingungen der Persönlichkeit sind, wird zu Rechten lediglich dadurch, dafs andere Wesen gedacht werden, die nach dem Rechtsgesetze dieselben nicht verletzen dürfen. Nun können freie Wesen gar nicht zusammen gedacht werden, ohne dafs ihre Rechte einander gegenseitig einschränken, demnach, ohne dafs der Umfang der Ur-

rechte

rechte sich in den der Rechte in einem gemeinen Wesen verwandle. Es wäre mithin gar nicht möglich über die Rechte als Urrechte, d. h. ohne Rücksicht auf die durch die Rechte andrer nöthigen Beschränkungen, zu reflektiren. Dennoch muſs eine solche Untersuchung der Rechte in einem gemeinen Wesen vorausgehen, und sie begründen. Es muſs sonach von jener Beschränkung abstrahiret werden, wozu denn auch die freie Spekulation sich so leicht bequemt, daſs sie diese Abstraktion sogar unwillkührlich macht, und nur erinnert werden muſs, daſs sie dieselbe gemacht hat. Von Seiten der Möglichkeit ist daher keine Schwierigkeit.

Nur ist zu erinnern, und wohl einzuschärfen, *daſs* diese Abstraktion gemacht worden, daſs mithin der dadurch hervorgebrachte Begriff zwar ideale Möglichkeit (für das Denken), aber keine reelle Bedeutung hat. Vernachlässigt man diese Bemerkung, so erhält man eine lediglich formale Rechtslehre. — Es giebt keinen Stand der Urrechte, und keine Urrechte des Menschen. Wirklich hat er nur in der Gemeinschaft mit andern Rechte, wie er denn, nach den obigen höhern Principien, überhaupt nur in der Gemeinschaft mit andern gedacht werden kann. Ein Urrecht ist daher eine bloſse *Fiktion*, aber sie muſs, zum Behuf der Wissenschaft, nothwendig gemacht werden. Ferner ist klar, und hier nochmals zu erinnern, ohnerachtet es schon oftmals eingeschärft worden, daſs nur insofern die Bedingungen der Persönlichkeit als Rechte zu denken sind, inwiefern sie in der Sinnenwelt erscheinen, und durch andere freie Wesen, als Kräfte in der Sinnenwelt, gestört werden können;

dafs es daher z. B. allerdings ein Recht der sinnlichen Selbsterhaltung, der Erhaltung meines Leibes, als eines solchen, keinesweges aber ein Recht frei zu *denken*, oder zu *wollen* geben könne; dafs man allerdings ein Zwangsrecht gegen denjenigen hat, der uns an unserm Leibe angreift, keineswegs aber gegen den, der uns etwa in den uns beruhigenden Ueberzeugungen stört, oder durch sein unmoralisches Betragen, uns ein Aergernifs giebt.

§. 10. *Definition des Urrechts.*

Ieder beschränke seine Freiheit, den Umfang seiner freien Handlungen durch den Begriff der Freiheit des andern, (so dafs auch der andere, als überhaupt frei, dabei bestehen könne), ist der Grundsaz aller Rechtsbeurtheilung. Der Begriff der Freiheit in der leztern Stelle, der, wie schon oben erinnert worden, nur formale Bedeutung hat, giebt den Begriff des Urrechts, desjenigen Rechts, das jeder Person, als einer solchen, absolut zukommen soll. Wir erörtern ihn jezt genauer.

Dieser Begriff ist der *Qualität* nach ein Begriff, von dem Vermögen, absolut erste Ursache zu seyn; der *Quantität* nach, hat das darunter begriffene gar keine Grenzen, sondern ist seiner Natur nach unendlich, weil die Rede nur überhaupt davon ist, dafs die Person frei seyn solle, nicht aber, in wie weit sie frei seyn solle. Die Quantität widerstreitet diesem Begriffe, so wie er hier als ein blos formaler aufgestellt ist. Der *Relation* nach ist von der Freiheit der Person nur insofern die Rede, inwiefern nach dem Rechtsgesezden

Um-

Umfang der freien Handlungen anderer dadurch beschränkt werden soll, weil diese die geforderte formale Freiheit unmöglich machen könnten; und hierdurch wird die Quantität der Untersuchung bestimmt. Es ist nur von einer *Kausalität* in der Sinnenwelt die Rede, als in welcher allein die Freiheit durch die Freiheit eingeschränkt werden kann. Endlich der *Modalität* nach hat dieser Begriff apodiktische Gültigkeit. Jede Person soll schlechthin frei seyn.

Das Urrecht ist daher das absolute Recht der Person, in der Sinnenwelt *nur Ursache* zu seyn. (schlechthin nie bewirktes.)

§. 12. *Analyse des Urrechts.*

Im Begriffe einer Wirkung, und zwar einer absoluten Wirkung, liegt folgendes beides. 1.) dafs die Qualität, und Quantität des Thuns durch die Ursache selbst vollkommen bestimmt sey. 2.) dafs aus dem Gesetztseyn des erstern die Qualität und Quantität des Leidens im Objekte der Wirkung unmittelbar folge; so dafs man von jedem auf jedes andere übergehen, durch eins unmittelbar das andere bestimmen könne, nothwendig beide kenne, sobald man eins kennt.

Inwiefern die Person der absolute und lezte Grund des Begriffs ihrer Wirksamkeit, ihres Zwecksbegriffs ist, liegt die darinn sich äussernde Freiheit ausser den Grenzen der gegenwärtigen Untersuchung, denn sie tritt nie ein in die Sinnenwelt, und kann in ihr nicht gehemmt werden. Der Wille der Person tritt auf das Gebiet der Sinnenwelt lediglich, inwiefern er in der Bestimmung des Leibes ausgedrückt ist. Auf diesem

 Ge-

Gebiete ist daher der Leib eines freien Wesens anzusehen, als selbst der lezte Grund seiner Bestimmung, und das freie Wesen, als Erscheinung, ist identisch mit seinem Leibe. (Dieser ist Repräsentant des Ich, in der Sinnenwelt; und, wo nur auf die Sinnenwelt gesehen wird, selbst das Ich —). So urtheilen wir im gemeinen Leben immerfort. *Ich* war nicht da. *Er* hat *mich* gesehen. *Er* ist gebohren, gestorben, begraben u. s. f.

Daher

I.) Der Leib, als Person betrachtet, muſs absolute und lezte Ursache seiner Bestimmung zur Wirksamkeit seyn. In welche Grenzen, und unter welche Gesetze der Leib durch seine eigne Organisation eingeschlossen seyn möge, thut hier nichts zur Sache, und kommt nicht mit in Rechnung. Was ihm nicht ursprünglich zukommt, das *ist* er nicht. Nur — alles, was in ihm physisch möglich ist, muſs in ihm wirklich gemacht werden dürfen, wenn die Person will, und nur wenn sie will. Er muſs durch eine äussere Ursache weder in Bewegung gesezt, noch in seiner Bewegung gehemmt; es muſs überhaupt gar nicht unmittelbar auf ihn gewirkt werden.

II.) Aus seiner Bewegung muſs die dadurch *mögliche* Wirkung in der Sinnenwelt unfehlbar erfolgen. Nicht eben die dabei gedachte, und beabsichtigte. Denn wenn jemand die Natur der Dinge nicht wohl gekannt, seine thätige Kraft gegen ihr Vermögen der Trägheit nicht richtig genug berechnet hat, und darum etwas gegen seine Absicht erfolgt, so ist die Schuld sein eigen, und er hat über keinen ausser sich zu klagen.

gen. Aber die Sinnenwelt muſs nur nicht durch eine fremde, ausser ihr liegende freie Kraft, seiner Einwirkung zuwider bestimmt werden, denn dadurch hörte er auf, freie Ursache zu seyn.

III.) Nun aber folgt ja die zweckmäſsige Bestimmung des Leibes, um auf eine Sache zu wirken, erst auf die Erkenntniſs, und aus der Erkenntniſs der Sache, auf welche gewirkt werden soll; und das freie Wesen ist sonach zulezt doch abhängig. Nun ist dies im Ganzen schon vorlängst zugestanden, und von der gegenwärtigen Untersuchung ausgeschlossen. Wirksamkeit und bestimmte Erkenntniſs, bedingen einander wechselseitig, und füllen dieselbe Sphäre aus, wie oben erwiesen und erklärt worden. Ueber das Gegebenseyn des Objekts hinaus kann man gar nicht wirken wollen; dies widerspricht dem Wesen der Vernunft: nur innerhalb der Sphäre desselben ist die Person frei. Um dies näher zu bestimmen; es ist in dem Umfange des Gegebenen, und unter der Bedingung, daſs etwas gegeben sey, frei, dasselbe zulassen, wie es ist, oder es anders zu machen, und es so zu machen, wie es nach seinem Zweckbegriffe seyn soll. Es ist frei das Mannigfaltige ihm gegebene wechselseitig auf einander zu beziehen, durch einander zu bestimmen, an einander zu passen, und zu einem ihm zweckmäſsigen Ganzen zusammen zu fügen. Fehlt eines dieser Stücke, so ist es nicht frei, und nicht lediglich von seinem Willen abhängig.

Hierzu wird nun erfordert, daſs *alles so bleibe*, wie es durch das freie Wesen einmal erkannt, und in seinem Begriffe gesezt worden ist, es sey nun durch das-

dasselbe besonders modificirt, oder nicht modificirt. Das nicht modificirte wird, wenn es nur durch das Vernunftwesen gedacht, und mit seiner Welt zusammengereiht worden ist, gerade dadurch, dafs *es nicht modificirt* worden ist, ein modificirtes. Die Person hat es zu Folge ihres Zweckbegriffs von dem Ganzen, zu welchem dieses bestimmte Ding passen soll, nicht modificirt, weil es nur in dieser seiner natürlichen Gestalt dazu pafst, und würde es modificirt haben, wenn es dazu nicht gepafst hätte; oder es hat seinen Zweck nach dieser Beschaffenheit des Dinges modificirt. Seine Enthaltung von einer gewissen Thätigkeit war selbst Thätigkeit, eine zweckmäfsige Thätigkeit, mithin eine Modifikation, wenn gleich nicht dieses bestimmten Dinges, doch des Ganzen, zu welchem dieses Ding passen sollte.

Nun kann die Natur an sich, die unter mechanischen Gesetzen steht, sich nicht eigentlich verändern. Alle Veränderung widerstreitet ihrem Begriffe. Das was uns Veränderung der Natur durch sich selbst scheint, geschieht nach jenen unabänderlichen Gesetzen, und wäre für uns gar keine Veränderung, sondern etwas dauerndes, wenn wir jene Gesetze genug kennten. Wird nach ihnen etwas in unsrer auf unsre Zwecke berechneten Welt verändert, so ist das unsre eigne Schuld. Entweder, wir hätten auf die Fortdauer desselben nicht rechnen sollen, wenn die Gesetze, nach denen die Veränderung geschieht, uns zu übermächtig sind, oder wir hätten ihrer Wirkung durch Kunst, und Geschicklichkeit zuvorkommen sollen, wenn sie nicht übermächtig sind. Nur andere freie

Wesen

Wesen könnten eine unvorherzusehende und nicht zu verhindernde Veränderung in unsrer Welt, d. i. in dem System desjenigen, was wir erkannt, und auf unsere Zwecke bezogen haben, hervorbringen; dann aber würde unsre freie Wirksamkeit gestört. — Die Person hat das Recht zu fordern, dafs in dem ganzen Bezirk der ihr bekannten Welt alles bleibe, wie sie dasselbe erkannt hat, weil sie sich in ihrer Wirksamkeit nach ihrer Erkenntnifs richtet, und sogleich desorientiret, und in dem Laufe ihrer Kausalität aufgehalten wird, oder ganz andere Resultate, als die beabsichtigten, erfolgen sieht, sobald eine Veränderung darinn vorfällt.

(Es liegt hier der Grund alles Eigenthumsrechts. Der mir bekannte, und meinen Zwecken, sey es auch nur in Gedanken, unterworfene Theil der Sinnenwelt ist *ursprünglich*, keinesweges *in der Gesellschaft*, als in welcher Rücksicht sich wohl noch nähere Bestimmungen finden dürften, mein Eigenthum. Niemand kann auf denselben einfliessen, ohne die Freiheit meiner Wirksamkeit zu hemmen. *)

Es

*) Z. B. Man denke sich den isolirten Bewohner einer wüsten Insel, der sich von der Iagd in den Wäldern derselben nährt. Er hat die Wälder wachsen lassen, wie sie wollten; aber er kennt sie, und alle Bequemlichkeiten derselben für seine Iagd. Man kann die Bäume in seinen Wäldern nicht versetzen, oder sie niederwerfen, ohne ihm seine ganze erworbene Kenntnifs unnüz zu machen, und zu rauben, ohne seinen Lauf in Verfolgung des Wildes aufzuhalten, und also die Erwerbung seines Unterhaltes ihm zu erschweren, oder unmöglich zu machen, mithin, ohne die Freiheit seiner Wirksamkeit zu stören.

Es ist sonach hier der alte Streit gehoben, ob das Eigenthumsrecht an einem Dinge lediglich durch die Formation desselben, oder ob es schon durch den Willen, dasselbe zu besitzen, begründet werde. Er ist gehoben durch die synthetische Vereinigung beider Meinungen, wie es in einem streng nach synthetischer Methode verfahrenden Systeme nicht anders kommen konnte; dadurch, daſs gezeigt wird, die bloſse Unterordnung unter unsre Zwecke, ohne alle eigentliche Formation, sey doch immer eine Formation, weil sie eine freie Enthaltung von einer möglichen Thätigkeit, zu Folge eines Zwecks, voraussezt; und die Formation, wird sich weiter unten zeigen, giebt ein Eigenthumsrecht, lediglich inwiefern dadurch etwas unsern Zwecken unterworfen wird, und unterworfen bleibt. Der lezte Grund des Eigenthums an ein Ding ist sonach die Unterwerfung desselben unter unsre Zwecke.)

IV.) Die Person will, daſs ihre Thätigkeit in der Sinnenwelt Ursache werde, heiſst: sie will, daſs eine ihrem Begriffe vom Zwecke ihrer Thätigkeit entsprechende Wahrnehmung gegeben werde, und zwar, wie sich versteht, und oben deutlicher in das Licht gesezt worden ist, in einem zukünftigen, dem Momente des Willens überhaupt, (nicht gerade unmittelbar,) folgenden Momente.

Es ist schon erinnert, daſs, wenn dies überhaupt möglich seyn soll, die Sachen in der Zukunft, d. i. nach der, entweder thätigen Einwirkung der Person, oder nach der zweckmäſsigen Unterlassung einer Thätigkeit, ungestört, und ihrem natürlichen Gange überlassen bleiben müssen, und daſs die Person durch jenen

nen Willen unmittelbar auch das leztere will. Davon aber wird hier abstrahirt.

Aber es ist ferner klar, dafs sie dann auch, um wahrnehmen zu können, und auf eine schon jezt gedachte Weise, nach einer ihr schon jezt bekannten Regel wahrnehmen zu können, die Fortdauer des gegenwärtigen Verhältnisses der Theile ihres Leibes zu einander, d. i. ihres Leibes selbst, und die Fortdauer des gegenwärtigen Verhältnisses desselben zum Wollenden, und Erkennenden nothwendig wollen müsse; bestimmter; dafs sie wollen müsse, dafs für sie ein zukünftiger Zustand sey, und dafs derselbe aus ihrem gegenwärtigen, nach der ihr bekannten Regel, auf welche sie in ihrer Wirksamkeit Rücksicht genommen, erfolge. — Demnach durch den Willen, und lediglich durch ihn, wird in dem gegenwärtigen Momente die Zukunft umfafst; durch ihn ist der Begriff einer Zukunft überhaupt, als einer solchen, erst möglich; durch ihn wird sie nicht nur umfafst, sondern auch bestimmt; es soll eine *solche* Zukunft seyn, und damit sie eine solche seyn könne, soll ich ein solcher seyn. Soll aber ich ein solcher seyn, so mufs *ich* überhaupt *seyn* sollen.

(Es wird hier aus dem Wollen einer bestimmten Art der Existenz in der Zukunft, das Wollen einer Zukunft überhaupt, der Wunsch unsrer eignen Fortdauer, gefolgert; es wird behauptet, wir wollen — ursprünglich nach den Gesetzen der Vernunft, die hier denn auch mechanisch über uns herrschen, — fortdauern, nicht um der Fortdauer an sich, sondern um eines bestimmten Zustandes in der Fortdauer Willen;

wir

wir betrachten die Fortdauer gar nicht als absoluten Zweck, sondern als Mittel zu irgend einem Zwecke. Das wird durch die Erfahrung offenbar bestätigt. Alle Menschen wünschen das Leben jedesmal, um irgend etwas, die edlern noch zu thun, die weniger edlen noch zu geniessen.)

Die Person will das angezeigte, so gewiss sie überhaupt will, irgend etwas will, was es auch seyn möge. Dieses bestimmte Wollen ist sonach Bedingung alles Wollens; die Realisirung desselben, d. i. die Erhaltung unsers gegenwärtigen Leibes, welches auf dem Gebiete des Naturrechts soviel heisst, als die *Selbsterhaltung*, ist Bedingung alles andern Handelns, und aller Aeusserung der Freiheit.

V.) Alles jezt deducirte zusammengefasst, fordert die Person durch ihr Urrecht eine *fortdauernde Wechselwirkung zwischen ihrem Leibe und der Sinnenwelt, bestimmt und bestimmbar, lediglich durch ihren frei entworfenen Begriff von derselben.* Der aufgestellte Begriff einer absoluten Kausalität in der Sinnenwelt, und da dieser Begriff dem des Urrechts gleich war, der Begriff des Urrechts selbst, ist vollkommen erschöpft, und es kann in ihn nichts weiter gehören.

Das Urrecht ist sonach ein absolutes, und geschlossenes Ganzes; jede theilweise Verlezung desselben betrifft das Ganze, und fliesst ein auf das Ganze. Wird nun ja eine Eintheilung in diesem Begriffe beliebt, so könnte es keine andere seyn, als die, welche im Begriffe der Kausalität selbst liegt, und welche wir schon oben aufgestellt haben. Es läge sonach im Urrechte

1.) das

1.) das Recht auf die Fortdauer der absoluten Freiheit und Unantastbarkeit des Leibes. (d. i., dass auf ihn unmittelbar gar nicht eingewirkt würde.)

2.) das Recht auf die Fortdauer unsers freien Einflusses in die gesammte Sinnenwelt.

Ein besonderes Recht der Selbsterhaltung giebt es nicht; denn dass der Gebrauch des Körpers als eines Werkzeuges, oder der Sachen als Mittel in einem gewissen Falle, unmittelbar die Sicherung der Fortdauer unsers Leibes, als eines solchen, zum Zwecke haben, ist zufällig. Auch wenn wir einen geringern Zweck hätten, dürfte man unsre Freiheit nicht stören, denn man darf sie überhaupt nicht stören.

Aber dass unser gesammtes Urrecht nicht blos für den gegenwärtigen Augenblick gelte, sondern dass es so weit in die Zukunft hinaus gehe, als wir dieselbe nur umfassen können, mit unserm Geiste, und in unsern Planen; dass daher in ihm das Recht, unsere gesammten Rechte für alle Zukunft zu sichern, unmittelbar und natürlich liege, ist nicht aus der Acht zu lassen.

Das Urrecht läuft in sich selbst zurück, wird ein sich selbst berechtigendes, sich selbst als Recht constituirendes, d. i. ein *absolutes Recht*; und hierinn liegt denn der Beweiss, dass der Umkreis unsrer Untersuchung über dasselbe vollendet ist, da eine vollständige Synthesis zum Vorschein kommt. Ich habe das Recht, die Ausübung meiner Rechte auf alle Zukunft hinaus, soweit ich mich setze, zu wollen, weil ich diese Rechte habe, und ich habe diese Rechte, weil ich das Recht habe sie zu wollen. Das Recht,

freie

freie Ursache zu seyn und der Begriff eines absoluten Willens sind dasselbe. Wer die Freiheit des Willens läugnet, der muſs consequenter Weise auch die Realität des Rechtsbegriffs läugnen, wie es z. B. bei *Spinoza* der Fall ist, bei welchem das Recht, blos das Vermögen des *bestimmten* durch das All beschränkten Individuum bedeutet.

§. 12. *Uebergang zur Untersuchung des Zwangsrechts durch die Idee eines Gleichgewichts des Rechts.*

Ein Zwangsrecht soll, nach dem obigen, begründet werden durch eine Verletzung des Urrechts, d. h. dadurch, daſs ein freies Wesen den Umfang seiner freien Handlungen soweit ausdehnt, daſs dadurch eines andern freien Wesens Rechte verlezt werden. Nun aber ist ja der Verletzende auch frei, und hat ein Recht frei zu seyn. Es kommt ihm zu das Urrecht, und das ist ja aufgestelltermaaſsen unendlich. Doch soll es möglich seyn, daſs er durch den freien Gebrauch desselben eines andern Rechte verletze. Das Urrecht muſs daher doch eine durch das Rechtsgesez bestimmte Quantität haben, wenn durch den Gebrauch desselben die Verletzung eines Rechts möglich seyn soll; und die Beantwortung der Frage: in welchem Falle ist ein Recht verlezt, und tritt dieser Verletzung zu Folge ein Zwangsrecht ein, hängt ab von der Beantwortung einer andern: welche Quantität der Freiheit ist jedem durch das Rechtsgesez bestimmt?

Deutlicher: wenn irgend ein Gebrauch der Freiheit *widerrechtlich* ist, und dadurch zum Zwange berechtigt, so muſs der *rechtliche* Gebrauch derselben,

ben, d. i. des Urrechts, in bestimmte Grenzen eingeschlossen seyn; und man kann den widerrechtlichen Gebrauch der Freiheit nicht angeben, ohne den rechtlichen zu kennen; beide sind nur durch Gegensaz bestimmbar. Wenn diese Grenzen sich angeben lassen, und ein jeder sich innerhalb derselben hält, so tritt kein Zwangsrecht ein; es ist da ein allen gleiches Recht, oder das Gleichgewicht des Rechts, und die Bedingungen dieses Gleichgewichts haben wir vor allen Dingen aufzustellen, zur Vorbereitung, Begründung, zu einem Regulativ für die folgende Untersuchung vom Zwangsrechte; denn das Zwangsrecht tritt nur da ein, wo das Gleichgewicht des Rechts verlezt worden ist: und um das erstere zu bestimmen, muſs man das leztere kennen.

I.) Alles Rechtsverhältniſs ist bestimmt durch den Saz: jeder beschränke seine Freiheit durch die Möglichkeit der Freiheit des andern. — Was zum Freiseyn überhaupt, und an sich gehöre, ist jezt erörtert. Durch ein solches unendliches Freiseyn, wie das beschriebene, würde die Freiheit aller, ausser Eines einzigen, aufgehoben, und sie selbst sogar ihrer physischen Existenz nach vernichtet, und das Rechtsgesez würde demnach sich selbst widersprechen. Dieser Widerspruch löset sich sogleich, wenn man daran denkt, daſs das Rechtsgesez nicht etwa nur an den Einen, mit Ausnahme des andern, sich richte, sondern daſs es für alle freie Wesen, ohne Ausnahme gelte. Wenn A. seine Freiheit beschränken soll, so daſs B. neben ihm auch frei seyn könne, so soll umgekehrt B. auch die seinige so beschränken, daſs A. neben

neben ihm frei seyn könne, dafs auch für ihn eine Sphäre der freien Wirksamkeit übrig bleibe. — Der Saz wird noch bestimmter, wenn man daran denkt, dafs die Selbstbeschränkung des A. durch die Möglichkeit der Freiheit des B. lediglich unter der Bedingung Statt finde, dafs B. seine Freiheit gleichfalls beschränke, und dafs das Gesez wegfalle, und gänzlich unanwendbar sey, wenn dies nicht geschieht. Die Selbstbeschränkung beider ist gegenseitig durch einander, vors erste nur *formaliter* (dafs sie überhaupt, und als solche Statt finde) *bedingt*. Sie findet für keinen von beiden Statt, wenn sie nicht für alle beide Statt findet. Dies geht hervor aus der Natur der Sache, und ist aus dem obigen zur Gnüge bekannt; aber es bleibt beim allgemeinen, ist ein leerer Begriff, und gar keiner Anwendung fähig. — Wenn einer den andern sagt: thue das nicht, es stört meine Freiheit; warum sollte der andere ihm nicht antworten: und es stört die meinige, es zu unterlassen?

Es ist sonach die Frage zu beantworten: *inwieweit* soll denn jeder das Quantum seiner freien Handlungen, um der Freiheit des andern Willen beschränken; wie weit geht die Freiheit, die jeder sich vorbehalten darf, und deren Schonung durch den andern ihm darüber entscheidet, ob derselbe überhaupt Rechte habe, oder nicht; wieweit geht dagegen diejenige, die er dem andern, in seinem Begriffe von ihm, zugestehen, und in seinen Handlungen schonen mufs; und aus deren Schonung der andere entscheidet, ob er überhaupt Rechte habe oder nicht?

Das Rechtsverhältnifs überhaupt ist durch nichts bestimmt, als durch das aufgestellte Rechtsgesez.

Ueber

Ueber die aufgeworfene Frage könnte daher nur aus jenem Gesetze entschieden werden. Aber dasselbe ist, aufgestelltermaaſsen, nur formal, und bestimmt keine Quantität. Es sezt blos das *Daſs*, keinesweges aber das *Inwieweit*. Das ganze Gesez ist sonach entweder überhaupt nicht anwendbar, und führt lediglich auf ein leeres Gedankenspiel mit Begriffen, oder es muſs aus dem erstern das leztere folgen, und durch das Setzen des erstern das leztere zugleich mit gesezt seyn.

Beides ist zugleich gesezt, heiſst: durch den bloſsen Begriff von der Freiheit eines Wesens ausser mir, wird mir zugleich die Quantität der Beschränkung vorgeschrieben, die ich mir aufzulegen habe. — Es ist ganz klar, daſs die Antwort so ausfallen muſste, wenn eine Anwendung unsers Begriffs möglich seyn sollte: es ist nur etwas schwieriger zu sagen, was der aufgestellte Saz eigentlich heissen möge, und wie, und warum er wahr seyn möge. Wir analysiren ihn zuförderst. Es liegen in ihm folgende drei:

a.) Die wirkliche, nicht etwa blos problematisch als möglich gedachte Selbstbeschränkung eines freien Wesens ist bedingt durch die Erkenntniſs eines bestimmten freien Wesens ausser ihm. Wer eine solche Erkenntniſs nicht hat, kann sich nicht beschränken; und das mögliche Wesen, das ich nicht kenne, verbindet mich nicht zur Selbstbeschränkung.

Wenn, wie es bei Deduktion des Urrechts geschieht, eine Person in der Sinnenwelt isolirt gedacht wird, so hat sie *so lange*, als sie keine Person ausser ihr kennt, das Recht, ihre Freiheit soweit auszudeh-

nen

nen, als sie kann und will, und, wenn es ihr beliebt, die ganze Sinnenwelt für sich in Besitz zu nehmen. Ihr Recht ist wirklich (wenn das Urrecht nur überhaupt ein *wirkliches* Recht seyn könnte) unendlich, denn die Bedingung unter der dasselbe beschränkt seyn müfste, fällt weg.

b.) Die Selbstbeschränkung eines freien Wesens ist durch die Erkenntnifs eines andern freien Wesens ausser ihm, ohne weiteres, auch vollkommen bestimmt. Sie ist dadurch zuförderst *gesezt*, welches ohne Widerrede zugegeben werden möchte. Jeder, so gewifs er sich dem Rechtsgesetze unterwirft, mufs seine Freiheit durch die Freiheit des andern beschränken: sobald er einen Freien ausser sich erkennt. Von dem Augenblicke daher, da derjenige, den wir als isolirt gesezt haben, ein freies Wesen ausser sich erkennt, hat er nicht mehr blos und lediglich auf die Möglichkeit *seiner* Freiheit, sondern auch auf die Freiheit des andern zu sehen. Weiter aber wird behauptet: seine Selbstbeschränkung sey dadurch *bestimmt*, blos und lediglich durch diese Erkenntnifs sey die Grenze vorgeschrieben, wieweit diese Beschränkung gehen müsse.

c.) Meine Freiheit wird auf jeden Fall durch die Freiheit des andern nur unter den Bedingung beschränkt, dafs er selbst die seinige durch den Begriff der meinigen beschränke. Ausserdem ist er rechtlos. Soll daher aus meiner Erkenntnifs des andern ein Rechtsverhältnifs erfolgen, so mufs die Erkenntnifs, und die dadurch geschehene Beschränkung der Freiheit gegenseitig seyn. Also — alles Rechtsverhältnifs zwischen bestimmten Personen ist *bedingt* durch ihre wechselseitige

tige Anerkennung durch einander, durch dieselbe aber auch vollkommen *bestimmt*.

II.) Wir wenden diesen Saz an auf die einzelnen unter ihm enthaltnen Fälle, zuförderst auf das Recht der fortdauernden Freiheit des Leibes.

So wie ein vernünftiges Wesen einen für die Darstellung der Vernunft in der Sinnenwelt artikulirten Leib, der Mensch einen menschlichen Leib, erblikt, muss es, laut des obigen, denselben als den Leib eines vernünftigen Wesens, und das Wesen, das ihm dadurch dargestellt wird, als ein vernünftiges Wesen setzen. So wie es diesen Leib sezt, bestimmt es ihn eben dadurch als ein gewisses Quantum der Materie im Raume, das diesen Raum erfüllt, und in ihm undurchdringlich ist.

Nun ist der Leib eines vernünftigen Wesens, zu Folge des Urrechts, nothwendig frei, und unantastbar. Der erkennende müsste daher, zu Folge seiner Erkenntniss, seine Freiheit nothwendig beschränken auf eine Wirksamkeit ausserhalb dieses Leibes, und ausserhalb des Raums in der Sinnenwelt, den er einnimmt. Er kann jenen Leib nicht setzen, als eine Sache, auf die er willkührlich einwirken, sie seinen Zweken unterwerfen, und dadurch in Besiz nehmen könnte, sondern als etwas, das die Sphäre seiner Wirksamkeit beschränkt. Dieselbe kann sich allenthalben hin erstrecken, nur nicht dahin, wo dieser Körper ist. So wie ich ihn erblikt, und für das, was er ist, erkannt habe, habe ich etwas die Sphäre meines Wirkens in der Sinnenwelt beschränkendes erkannt. Ich

 bin

bin mit meiner Wirksamkeit von dem Raume ausgeschlossen, den derselbe jedesmal einnimmt.

Da jedoch diese Selbstbeschränkung davon abhängt, daſs der andere gleichfals mich erblicke, und mich so setze, wie ich ihn gesezt habe, welches an sich nothwendig ist; ferner daſs der andere durch diese Erkenntniſs gleichfals seine Freiheit beschränke, so wie ich die meinige beschränkt habe; so ist meine Beschränkung, und das Recht des andern nur *problematisch*, und es läſst sich nicht entscheiden, ob beides Statt finde, oder nicht.

III.) So wie ich den Leib des Wesens ausser mir setze, als absolut frei in seiner Selbstbestimmung zur Wirksamkeit, und das Wesen, das durch ihn dargestellt wird, als freie Ursache in der Sinnenwelt, muſs ich nothwendig setzen, daſs dieses Wesen wolle, daſs irgend ein Effekt in der Sinnenwelt seinem Begriffe correspondire, daſs es demnach irgend einige Objekte in der Sinnenwelt seinen Zwecken unterworfen habe, zu Folge des Begriffs vom Urrechte. Er, wenn er mich erblikt, muſs das gleiche von mir annehmen.

Diese den besondern Zwecken eines jeden unterworfenen Objekte, müſsten uns beiden gegenseitig unverlezlich seyn, wenn wir sie wüſsten. Aber da diese Sache in dem Bewuſstseyn eines jeden bleibt, und in der Sinnenwelt sich nicht offenbart, so sind die Objekte des Rechts, und der Beschränkung problematisch.

Die Objekte des Rechts sind problematisch, aber nicht nur sie, sondern das Recht überhaupt ist problematisch, es ist ungewiſs, und hängt von einer nicht bekannten Bedingung ab, ob beide gegenseitig Rechte

auf

auf einander haben. Ich bin nur unter der Voraussetzung verbunden, die Objekte, die der andere seinen Zwecken untergeordnet hat, zu schonen, inwiefern er die, welche ich den meinigen untergeordnet, schont. Nun kann er gar nicht zeigen, ob er sie schone, oder nicht, ehe er sie kennt; und ich eben so wenig, ob ich die seinen Zwecken unterworfenen schone, ehe ich sie kenne. Durch diese obwaltende Unwissenheit ist also auch sogar die Möglichkeit aufgehoben, uns als rechtsfähige Wesen gegen einander zu bewähren.

(Nicht nur dies, ob beide gesonnen sind, jeder des andern Eigenthum zu schonen, ist problematisch; sondern sogar dies, ob sie gesonnen sind, die Freiheit und Unverlezlichkeit ihrer Leiber gegenseitig zu respektiren. Es ist daher überhaupt kein wirkliches Rechtsverhältniſs zwischen beiden; alles ist, und bleibt problematisch.)

Wir haben schon oben eingesehen, daſs, sobald das Zwangsrecht eintrete, Menschen, ohne Verabredung, nicht länger ruhig neben einander leben können. Hier finden wir, daſs diese Unmöglichkeit noch früher, vor allem Zwangsrechte, bei der Begründung alles gegenseitigen Rechts überhaupt eintritt, wie wir sogleich näher einsehen werden. Nemlich

IV.) Diese Ungewiſsheit kann nicht bleiben, wenn ein rechtliches Beisammenstehen beider nach einer Regel, die dasselbe sichere, — nicht etwa durch einen bloſsen Zufall, der eintreffen könnte, und auch nicht, — möglich seyn soll. Denn keiner von beiden kann von nun an etwas, das er seinen Zwecken nicht schon unterworfen hat, denselben unterwerfen, und es dadurch

in Besiz nehmen, ohne zu fürchten, daſs es der ihm bekannt gewordene andere schon in Besiz genommen, und er demnach durch seine Besiznehmung in die Rechte desselben einen Eingriff thue. Ja, keiner von beiden kann von dem Augenblicke der gegenseitigen Bekanntschaft an, auch nur seines bisherigen Besitzes sicher seyn, weil es immer möglich ist, daſs der andere denselben in Besiz nehme, in der Voraussetzung, er habe noch keinen Besitzer, und es dann dem dadurch beschädigten unmöglich seyn würde, seinen Besiz zu erweisen; der auch allerdings *unrechtmäſsig*, wie wohl *redlich*, seyn kann, indem der andere ja noch früher die Sache seinen Zwecken untergeordnet haben könnte. Wie soll nun die Sache entschieden werden? Beide Theile selbst können es nicht allemal wissen, welcher von beiden früher sich der streitigen Sache bemächtigt habe; oder wenn sie es wissen könnten, so beruht dieser Entscheidungsgrund auf dem Gewissen eines jeden, und ist zu äusserm Rechte gar nicht beständig. Es entsteht zwischen ihnen ein Rechtsstreit, der nicht zu entscheiden ist, und ein Streit der physischen Kräfte, der nur mit der physischen Vernichtung, oder der gänzlichen Vertreibung eines von beiden, sich enden kann. — Nur durch einen Zufall, wenn es sich nemlich etwa so fügte, daſs nie in einem ein Gelüst entstünde nach dem, was der andere für sich behalten will, könnten sie rechtlich und in Friede beisammen leben. Aber von einem solchen Zufalle können sie nicht alles ihr Recht, und ihre Sicherheit abhängen lassen.

Es ist, wenn diese Unwissenheit nicht gehoben wird

wird, unmöglich, dass zwischen beiden ein rechtliches Verhältniss entstehe.

Es ist problematisch, welches die Objekte des Rechts, und der Verbindlichkeit sind. Es ist eben darum problematisch, ob überhaupt auf ein Recht zu zählen sey, und ob eine Verbindlichheit Statt fände. Wer das Recht will, muss nothwendig wollen, dass dieser, alles Recht unmöglich machende Zustand aufgehoben werde. Das Rechtsgesez will das Recht. Es will daher nothwendig, dass dieser Zustand aufgehoben werde. Es giebt mithin ein Recht, auf seine Aufhebung zu dringen. Wer ihn nicht aufheben will, der äussert allein dadurch, dass er das Recht nicht wolle, und dem Rechtsgesetze sich nicht unterwerfe; wird sonach rechtslos; und berechtigt zu einem unendlichen Zwange.

V.) Aber *wie* soll diese Unwissenheit gehoben werden? *dass* jede Person ihren Zwecken etwas unterworfen habe, und unterworfen haben müsse, liegt im Begriffe einer Person, als einer freien Ursache in der Sinnenwelt, wie oben dargethan worden. Demnach muss zuförderst jede Person, sobald ihr die Existenz einer Person ausser ihr bekannt wird, ihren Besiz überhaupt beschränken auf ein *endliches Quantum* der Sinnenwelt. Wollte sie die ganze Sinnenwelt ihren Zwecken ausschliessend unterordnen, so könnte die Freiheit des ihr nun wohl bekannten Andern nicht dabei bestehen; aber sie soll dabei bestehen können; mithin ist sie rechtlich verbunden, dem andern etwas, als Objekt seiner freien Wirksamkeit, übrig zu lassen. *Welches* bestimmte Quantum aber jeder gewählt habe, oder wählen wolle, hängt ab von seiner Freiheit.

Ferner

Ferner kann jeder nur selbst wissen, was er gewählt habe, da die Sache im Bewuſstseyn verbleibt, und in der Sinnenwelt sich nicht äussert. So müſsten demnach beide einander sagen, was jeder ausschliessend für sich besitzen wolle, weil dies das einzige Mittel ist, die Ungewiſsheit zu heben, die zu Folge des Rechtsgesetzes gehoben werden soll. Ieder ist rechtlich verbunden, sich darüber *innerlich zu bestimmen*, und der andere hat das Recht, den unentschlossenen zu zwingen, einen festen Entschluſs zu fassen; denn so lange die Unentschlossenheit fortdauert, findet weder Recht, noch Sicherheit Statt. Ieder ist ferner rechtlich verbunden, sich darüber *äusserlich zu erklären*; und der andere hat das Recht, ihn zu dieser Erklärung, *zur Deklaration seines Besitzes*, zu zwingen, weil ohne sie gleichfals weder Recht noch Sicherheit Statt findet.

Sonach ist alles rechtliche Verhältniſs, zwischen bestimmten Personen überhaupt, durch die gegenseitige Deklaration dessen, was sie ausschliessend besitzen wollen, bedingt, und wird lediglich dadurch möglich.

VI.) Die deklarirten Ansprüche beider, vertragen sich entweder mit einander, oder sie sind im Widerstreit; das erstere, wenn keiner besitzen zu wollen deklarirt, was der andere für sich behalten will; das leztere, wenn beide Ansprüche auf dieselbe Sache machen. Im ersten Falle sind sie schon einig, im lezten Falle kann ihr Streit, durch Rechtsgründe, gar nicht entschieden werden. Nicht etwa aus der frühern Besiznehmung; denn diese kann keiner von beiden darthun, und sie ist sonach nicht rechtsbeständig für äusseres Recht. Das, was vor diesem Gerichtshofe das

Recht

Recht des Besitzes begründet, die Deklaration des Willens, etwas zu besitzen, ist auf beiden Seiten gleich; es ist sonach auf beiden Seiten das gleiche Recht.

Entweder, beide müssen sich mit einander vergleichen, so daſs jeder an seiner Seite von seinen Forderungen nachlasse, bis ihre Ansprüche nicht mehr in Widerstreit sind, und sie sich sonach in dem zuerst gesezten Falle der Einstimmigkeit befinden. — Doch hat keiner das Recht, den andern zum Vergleiche, und zum Nachgeben zu zwingen; denn daraus, daſs der andere über diese bestimmten Gegenstände nicht nachgeben will, folgt nicht, daſs er sich dem Rechtsgesetze überhaupt nicht unterwerfen wolle. Er hat einen bestimmten Besiz gewählt, und denselben deklariret, und sonach seine Verbindlichkeit gegen das Rechtsgesez erfüllt. Er will sich ihm, seiner Angabe nach, auch ferner unterwerfen, wenn ich ihm nur lassen will, was er verlangt; er will sich nur meinem Willen, gerade dies zu besitzen, nicht unterwerfen, und dieser mein Wille ist ein partikulärer, individueller Wille, nicht aber der, uns beiden gemeinschaftlich seyn sollende, Wille des Rechtsgesetzes, welches darüber, welchem von uns beiden der streitige Gegenstand zu eigen werden solle, nichts entscheidet.

Oder, wenn sie sich nicht vergleichen können, so würde, da das streitige Recht von beiden Seiten gleich ist, ein unauflöslicher Rechtsstreit, und aus ihm ein Krieg entstehen, der sich nur mit dem Untergange eines von beiden enden könnte. Da nun ein solcher Krieg, so wie aller Krieg, absolut widerrechtlich ist, müssen sie, damit er nicht entstehe, die Entscheidung

ihres Streits einem dritten übergeben, ihm ohne Vorbehalt ihr Rechtsurtheil, über den gegenwärtigen Fall; und die Garantie seiner Entscheidung, für die Zukunft, überlassen, also ihr Recht zu urtheilen, und ihre physische Macht ihm unterwerfen: — das heisst nach dem obigen, sie müssen sich mit einander an ein gemeines Wesen anschliessen. Hierauf, daſs nemlich der andere, entweder sich gutwillig füge, oder sich zugleich mit ihm an ein gemeines Wesen anschliesse, — nicht daſs er das eine oder das andere thue, sondern daſs er Eins von beiden wähle, — hat jeder das Zwangsrecht, weil ausserdem kein rechtliches Verhältniſs zwischen beiden entstehen würde, welches doch zu Folge des Rechtsgesetzes entstehen soll.

VII.) Sind nun beide, als welcher Fall allein hieher gehört, (denn von dem Eigenthumsvertrage im Staate wird tiefer unten geredet werden,) entweder gleich zu Anfange einig gewesen, oder sind sie es durch Vergleich geworden; und man nimmt an, daſs jeder nun rechtlich zu eigen besitze, was ihm zu Folge dieser gegenseitigen nicht streitigen Deklaration zukommt, worauf gründet sich denn nun ihr Eigenthumsrecht an die *bestimmten* Objekte, die durch die Theilung jedem zufallen? Offenbar lediglich darauf, daſs ihr Wille nicht streitig, sondern übereinstimmend war; daſs darauf, was dem Einen zukommt, der andere Verzicht gethan hat. Dadurch, daſs der Eine sagt: *nur* dies soll mein seyn, sagt er, vermittelst der Beschränkung durch Gegensaz, zugleich: das ausgeschlossene mag dein seyn, und so umgekehrt der andere. Also ihr Eigenthumsrecht, d. i. das Recht

des

des ausschliessenden Besitzes wird vollendet *durch die gegenseitige Anerkennung*, ist durch sie bedingt, und findet ohne diese Bedingung nicht Statt. Alles Eigenthum gründet sich auf die Vereinigung des Willens mehrerer zu Einem Willen.

Ich bin ausgeschlossen von dem Besitze eines bestimmten Objekts, nicht durch den Willen des andern, sondern lediglich durch meinen eignen freien Willen. Hätte ich nicht selbst mich ausgeschlossen, so wäre ich es nicht. Aber überhaupt von etwas ausschliessen muſs ich mich, zu Folge des Rechtsgesetzes. Und so muſste es denn allerdings kommen, wenn jeder ursprünglich auf die ganze Sinnenwelt überhaupt das Eigenthumsrecht hat, aber es nicht wirklich behalten, und doch, bei diesem Verluste, frei seyn und bleiben soll.

Um unsre Meinung deutlicher zu machen, setzen wir noch folgendes hinzu.

1.) Durch bloſse Subordination, unter meine Zwecke, erhalte ich nur in dem eingebildeten Zustande des Urrechts einen Besiz; ich erhalte ihn dadurch nur, als für *mich selbst gültig*; aber es war zu erwarten, daſs ich nicht mit mir selbst rechten, nicht mir selbst einen Besitz streitig machen werde, — es versteht sich, inwiefern ich auf dem Gebiete des Naturrechts mich blos als Person betrachte. Vor dem Gerichtshofe des Sittengesetzes ist es freilich ein anderes; da wird der Mensch gleichsam mit sich selbst entzweiet, und geht mit sich selbst ins Gericht.

Doch muſste jener Satz aufgestellt werden, weil der Wille etwas zu besitzen, die *erste* und *oberste* Bedin-

dingung des Eigenthums ist; nur nicht die *einzige*, sondern sie mufs durch eine andere erst weiter bestimmt werden. Sobald der Mensch in Verbindung mit andern gesezt wird, ist sein Besiz rechtlich, lediglich inwiefern er durch den andern anerkannt wird; und dadurch erst erhält er eine äussere *gemeinsame*, vor der Hand nur ihm, und dem anerkennenden, gemeinsame Gültigkeit. Dadurch wird der *Besiz* erst ein *Eigenthum*, d. i. etwas individuelles. Ein Individuum ist nur dadurch möglich, dafs es von einem andern Individuum unterschieden wird; mithin etwas individuelles nur dadurch, dafs es von einem andern individuellen unterschieden wird. Ich kann mich nicht als Individuum denken, ohne ein anderes Individuum mir entgegenzusetzen: eben so kann ich nichts als mein Eigenthum denken, ohne zugleich etwas als das Eigenthum eines andern zu denken; so von seiner Seite der andere. Alles Eigenthum gründet sich auf wechselseitige *Anerkennung*, und diese ist bedingt, durch *gegenseitige Deklaration*.

2.) Das Eigenthum eines *bestimmten* Gegenstandes, — nicht etwa, dafs überhaupt etwas zu eigen besessen werden könne, — gilt sonach nur für diejenigen, die dieses Eigenthumsrecht unter sich anerkannt haben; und nicht weiter. Es ist immer möglich, und nicht gegen das Recht, dafs über dasjenige, was durch den andern, oder durch einige andere, mir zuerkannt worden, das ganze übrige Menschengeschlecht Streit mit mir erhebe, und es abermals mit mir theilen wolle. Es giebt daher gar kein sicheres, und zu äusserm Rechte durchaus beständiges Eigenthum, als dasjenige,

was von dem ganzen menschlichen Geschlechte anerkannt ist. Dieser Anerkennung sich zu versichern, scheint eine ungeheure Aufgabe, und dennoch ist sie leicht zu lösen, und ist in der Wirklichkeit durch die gegenwärtige Verfassung der Menschen, längst gelöst. Jedem, der in einem gemeinen Wesen lebt, anerkennt und garantiret sein Eigenthum das gemeine Wesen, also jeder Einzelne Bürger, der mit im Bunde steht. Diesem, dem Staate, anerkennen sein Eigenthum, d. i. das Eigenthum aller Einzelnen Bürger in demselben überhaupt, die mit ihm im Raume grenzenden Staaten. Das Eigenthum dieser anerkennen wieder die angrenzenden, u. s. f. Gesezt also die entfernten Staaten haben das Eigenthum des Staates, in welchem ich lebe, und dadurch mittelbar das meinige, nicht anerkannt, so haben sie doch das Eigenthum, der zunächst an sie grenzenden Staaten, anerkannt. Sie und ihre Bürger können das Gebiet des meinigen nicht betreten, ohne durch die zwischen liegenden hindurch zu gehen, und sich den freien Gebrauch derselben zuzueignen, und das dürfen sie nicht, zu Folge ihrer Anerkennung; und so ist denn, da die Erde ein absolutes, geschlossenes und zusammenhängendes Ganzes ist, durch die unmittelbare gegenseitige Anerkennung der benachbarten Staaten durch einander, mittelbar alles Eigenthum anerkannt, das auf der Erde ist. — Im Kriege hört freilich alles Rechtsverhältniſs auf; und das Eigenthum aller Einzelnen in den Krieg führenden Staaten wird unsicher: aber der Zustand des Kriegs ist auch kein rechtlicher Zustand.

VIII.) Wenn durch diese übereinstimmende Deklaration einiges unbestimmt bleibt, wie zu erwarten

ist,

ist, da beide unmöglich die ganze Sinnenwelt, zu einer Theilung unter sich, umfassen können, so ist dies keins von beiden Eigenthum (res neutrius). Es bedarf hierüber keiner besondern Deklaration; alles, was in der Deklaration beider nicht mit einbegriffen ist, ist von ihr ausgeschlossen, und wird durch das Ausgeschlossenseyn von dem bestimmten ein unbestimmtes, wenn es auch etwa zur Zeit der gegenseitigen Deklaration beiden noch unbekannt, und erst hinterher entdeckt würde. Diese *für sie* herrenlose Sache (res neutrius) kann gar wohl der Besiz eines Dritten, und von ihm seinen Zwecken untergeordnet seyn; da sie aber nichts von einem Dritten, sondern nur beide von einander wissen, so können sie auf diesen unbekannten, und blos möglichen Dritten, keine Rücksicht nehmen.

Es kann späterhin dem einen oder dem andern einfallen, etwas von diesem unbestimmten seinen Zwecken unterzuordnen, und es dadurch in Besiz zu nehmen. Da es nicht unter das von ihm anerkannte Eigenthum des andern gehört, so scheint er zu dieser Besiznehmung, zu Folge seines Urrechts, das völlige Recht zu haben. Aber wenn nun der andere, der aus den gleichen Gründen das gleiche Recht hat, denselben Gegenstand gleichfals in Besiz nähme, wer sollte über das abermals streitige Recht entscheiden? Es müsste sonach, damit ein solcher Rechtsstreit gar nicht entstünde, über diese Erweiterung des Besitzes, gleichfals Deklaration und Anerkennung Statt finden, wie über den ersten Besiz. Diese zweite Deklaration, und Anerkennung, und die möglicher Weise folgenden sind eben den Schwierigkeiten unterworfen, wie

die

die erstere; beide können dasselbe besitzen wollen, und beide haben das gleiche Recht es zu wollen. Es kann über dieses problematische Recht beider noch immer ein nicht aufzulösender Rechtsstreit, und ein Krieg entstehen, der sich nur mit dem Untergange eines von beiden, oder beider, endigen kann. Das zwischen ihnen errichtete Rechtsverhältniſs ist sonach noch immer nicht bestimmt, und vollendet, und es ist noch kein dauernder Friedenszustand zwischen ihnen eingeführt.

Aus diesem Grunde nun kann jene Unbestimmtheit nicht bleiben, und sie können ihr ganzes Recht, und ihre künftige Sicherheit nicht von dem neuen Zufalle abhängen lassen, daſs keiner begehre, was der andere haben will, oder daſs sie sich jedesmal in der Güte vergleichen. Es muſs daher, gleich in der ersten Vereinigung beider, zu einem rechtlichen Verhältnisse, über das Recht der künftigen Zueignung, etwas bestimmtes festgesezt werden.

Es ist nicht etwa blos rathsam, und dienlich, daſs dies geschehe, sondern es *muſs* zu Folge des Rechtsgesetzes schlechthin geschehen, weil ausserdem zwischen ihnen kein vollständiges, und sicheres Rechtsverhältniſs errichtet, kein beständiger Friede geschlossen wäre. Jeder hat sonach das Recht, den andern, zur Zustimmung zu irgend einer, für beide geltenden, Regel, über die künftige Zueignung zu zwingen.

Was könnte das für eine Regel seyn? Durch die *Deklaration* wird das zu eigen gemachte besondre Objekt bestimmt; durch die *Anerkennung* erhält der Eigenthümer die zum Eigenthumsrechte erforderliche Zustim-

stimmung des andern. Die leztere kann der Deklaration vorhergehen, d. h. sie kann im Momente der friedlichen Vereinigung von beiden Seiten für einmal auf immer geschehen. Die Deklaration der künftigen Besiznehmung aber kann in dem Momente der ersten Vereinigung nicht geschehen; denn dann wäre es eine gegenwärtige Besiznehmung, und keine künftige; die Objekte wären schon bestimmt, nicht aber unbestimmt, und erst in der Zukunft bestimmbar. Es müfste sonach im Voraus die Anerkennung nicht des bestimmten, sondern des bestimmbaren geschehen, d. h. sie müfsten sich gegenseitig verbinden, dafs jeder jeden deklarirten Besiz des andern in der Region des bis jezt unbestimmten, ohne weiteres, als das Eigenthum desselben anerkennen wolle.

Zu Folge dieses Vertrages würde derjenige von beiden, welcher nur zuerst deklariret lediglich durch diese Deklaration, das volle Eigenthumsrecht erhalten, da der andere durch den Vertrag schon im Voraus verbunden ist, seine Einwilligung zu geben. Mithin tritt hier zuerst, und zwar lediglich zu Folge der freiwilligen, jedoch rechtlich nothwendigen, Verabredung, der Rechtsgrund aus der Priorität der Zeit ein; und die Rechtsformel: Qui prior tempore, potior jure, die bisher keine Rechtsbeständigkeit vor dem äussern Gerichtshofe hatte, wird begründet. Eine andere Rechtsformel: eine herrenlose Sache fällt dem anheim, der sich ihrer zuerst bemächtigt (res nullius cedit primo occupanti), wird hier genauer bestimmt, und eingeschränkt. Es giebt keine absolute herrenlose Sache, rechtsbeständig für äusseres Recht. Nur

durch gegenseitige Deklaration, und das Ausgeschlossenseyn von ihr, entsteht eine herrenlose Sache für die beiden contrahirenden (res neutrius), die nur problematisch res nullius ist, bis ein Eigenthümer dazu sich meldet. — (Sie ist lediglich res neutrius per declarationem; diese cedit, ex pacto, primo occupanti et declaranti.)

Die Möglichkeit, dafs ein unauflöslicher Rechtsstreit entstehe, ist noch nicht gehoben, und das rechtliche Verhältnifs ist noch nicht durchgängig gesichert, wenn es nicht so einzurichten ist, dafs die Deklaration, so schnell als möglich, auf die Besiznehmung, auf die Erkenntnifs des Objekts, und den Entschlufs, es für mich zu behalten, folge. Denn wie, wenn gleich, nachdem ich den Gegenstand in Besiz genommen, der andere, den ich aufsuche, um ihm diese Besiznehmung zu deklariren, kömmt, denselben Gegenstand in Besiz nimmt, und nun geht, um mir seine Besiznehmung zu deklariren? Wessen ist das Eigenthum? Der Rechtstreit dürfte oft sogar vor dem eigenen Bewufstseyn beider, vor dem Gerichtshofe des äussern Rechts aber gewifs unauflöslich seyn, weil keiner beweisen kann, dafs er der erste war. Beide wären sonach, aller angewandten Sorgfalt ohngeachtet, abermals in Gefahr, im Krieg mit einander verwickelt zu werden.

Besiznehmung, und Deklaration müssen sonach synthetisch vereinigt werden; oder strenger, das occupirte Objekt mufs bei der Occupation so bestimmt werden, *dafs der andere dasselbe nicht erkennen könne, ohne zugleich die geschehene Occupation zu erkennen*. Das Objekt selbst mufs deklariren: also, es müssen

Zei-

Zeichen der geschehenen Besitznehmung zwischen beiden verabredet werden. Dies, gerade dies ist nothwendig, wenn alle fernere Möglichkeit des Rechtsstreites verhütet werden soll; es giebt daher ein Zwangsrecht den andern dazu anzuhalten. — Diese Zeichen sind Zeichen lediglich, inwiefern sie zwischen beiden verabredet, und dazu gemacht worden sind. Es können daher seyn, welche es wollen. Das natürlichste bei dem Eigenthum an Grund und Boden, ist die Absonderung desselben, von dem übrigen Lande, durch Zäune, und Graben. Den unvernünftigen Thieren wird es unmöglich gemacht, ein solches Grundstück zu betreten; vernünftige Wesen werden dadurch erinnert, dafs sie ihr Vermögen, es zu betreten, nicht brauchen sollen.

IX.) Die Aufgebung des Eigenthums (derelictio dominii) betreffend, über welche hier gleichfals ein Rechtsstreit entstehen könnte, ist sogleich klar, dafs das erste Eigenthum, das, Kraft der Deklaration und Anerkennung, Eigenthümliche, nur durch die Deklaration, dafs der Eigenthümer es nicht länger besitzen wolle, aufgegeben werden könne, und dafs, was auch übrigens geschehen möge, jeder immerfort annehmen müsse, der andere wolle fort besitzen, was er sich einmal zugeeignet, so lange er nicht die Aufgebung des Willens ausdrücklich erklärt hat. Soweit der Grund reicht, soweit das begründete; nun ist lediglich die Deklaration der Grund dieses Eigenthums, mithin kann es nicht wegfallen, die Deklaration falle denn weg. Aber diese fällt nur durch die entgegengesezte Deklaration weg. Das aufgegebene Eigenthum wird dadurch herren-

herrenlos für beide, und steht unter der oben aufgezeigten Rechtsregel der herrenlosen Gegenstände. — Was das nachher erworbene Eigenthum, (dominium acquisitum) betrifft, so wird dies erlangt, zu Folge des verabredeten Zeichens des Eigenthums, und fällt weg, so wie dieses Zeichen wegfällt, zu Folge der Regel: das begründete geht nicht weiter als der Grund geht. — Man könnte sagen, nachdem der andere das Zeichen einmal erblikt hat, weiſs er, daſs das bezeichnete zugeeignet ist. Der Eigenthümer kann nun das Zeichen wegnehmen, um nichts überflüssiges zu unterhalten; oder dasselbe veraltert, und verschwindet vielleicht von selbst. Aber eben daran liegt es, daſs dem andern nie nachgewiesen werden kann, er habe das Zeichen des Eigenthums wirklich erblikt. Er kann ja überhaupt nicht zu dem Gegenstande gekommen seyn; oder, wenn er dazu gekommen wäre, kann er ja auf das Zeichen des Eigenthums, da die Sache ihn nicht interessirte, nicht geachtet haben. Das Zeichen ist also nie etwas überflüssiges, sondern der nothwendig fortdauernde Rechtsgrund; und wenn der Eigenthümer dasselbe wegnimmt, oder es zu Grunde gehen läſst, so ist er anzusehen, als ein solcher, der sein Eigenthumsrecht aufgegeben hat.

X.) Dadurch, daſs beide den aufgezeigten, und bestimmten Vertrag über das Eigenthum schliessen, beweisen sie einander gegenseitig, daſs sie sich dem Rechtsgesetze unterwerfen, wenn derselbe lediglich zu Folge dieses Gesetzes geschlossen werden kann: daſs sie demnach Wesen sind, welche Rechte haben. Also erhält, vermittelst dieses Vertrags zugleich auch

die Unverlezlichkeit, und Unantastbarkeit ihrer Leiber, die vorher problematisch blieb, ihre Sanktion, und wird ein kategorisches Recht. Es bedarf, wie sich versteht, dazu keiner besondern Verabredung; denn das *Inwieweit* ist hierbei nicht streitig, sondern durch die bloſse Erkenntniſs gegeben. Ueber das *daſs*, welches vorher problematisch war, ist jezt durch die Schliessung des Vertrags entschieden. Unsere Betrachtung ist in sich selbst zurückgelaufen; das vorher problematische Erste, ist jezt durch den bloſsen Gang derselben kategorisch geworden; sie ist mithin vollkommen erschöpft.

Beide Wesen sind jezt in Rücksicht der Schranken ihrer freien Handlungen, in Beziehung aufeinander, vollkommen bestimmt, und für einander gegenseitig gleichsam constituirt. Iedes hat seinen bestimmten Standpunkt in der Sinnenwelt; und sie können gar nicht in Rechtsstreit gerathen, wenn beide auf demselben sich halten. Es ist ein Gleichgewicht des Rechts zwischen ihnen errichtet.

XI.) Der synthetisch aufgestellte Saz, daſs durch das an sich nur formale Rechtsgesez, auch materiell der Umfang der Rechte eines jeden bestimmt werden möge, hat sich durch die allgemeine Anwendbarkeit bewährt. Durch die bloſse Erkenntniſs eines freien Wesens wird mir unmittelbar mein Rechtsverhältniſs mit demselben bestimmt, d. i. es wird gesezt, als nothwendig zu bestimmend: es wird durch das Rechtsgesez die absolute Aufgabe gegeben, es entweder frei zu bestimmen, oder es durch den Staat bestimmen zu lassen.

Wir haben sonach die wichtigste Frage einer

Rechts-

Rechtslehre, als einer reellen Wissenschaft, beantwortet: wie läſst ein blos formales Rechtsgesez sich auf bestimmte Gegenstände anwenden.

Zweites Kapitel der Rechtslehre.

Ueber das Zwangsrecht.

§. 13.

Unsere ganze Argumentation in der Deduktion eines Gleichgewichts des Rechts dreht sich in einem Zirkel; wenn man auf diesen reflektiret, so wird der rechtliche Zustand, dessen Möglichkeit dadurch gezeigt werden sollte, abermals unmöglich; und der Rechtsbegriff erscheint noch immer als leer, und ohne alle Anwendung.

Es war den vernünftigen Wesen, die wir gesezt haben, als einander gegenseitig erkennend, jedem von seiner Seite problematisch, ob er auf Sicherheit seiner Rechte vor dem andern rechnen könne, und ob dem zu Folge derselbe Rechte habe; oder ob er mit physischer Gewalt, aus seinem Wirkungskreise zu vertreiben sey. Der Zweifel soll dadurch gelös't seyn, daſs sie den Umfang ihrer Rechte beide bestimmt, und gegenseitig anerkannt haben; denn es soll daraus klar hervorgehen, daſs sie sich dem Rechtsgesetze unterwerfen.

Aber weitgefehlt, daſs die gegenseitige Sicherheit beider darauf beruhe, daſs sie nur einen rechtlichen Zustand unter sich verabreden, beruht sie vielmehr darauf, daſs sie, in allen künftigen freien Hand-

 lun-

lungen, sich nach dieser Verabredung richten. Mithin wird in dieser Verabredung vorausgesezt das Vertrauen eines jeden auf den andern, daſs derselbe sein Wort, nicht etwa nur hier, und da wo es ihm gut dünke, halten, sondern daſs er es sich zum unverbrüchlichen Gesetze machen werde. Nun könnte er dasselbe gar nicht als ein solches, das er halten wolle, geben, noch kann er in der Zukunft es wirklich halten, ausser, zu Folge des Willens, daſs ein rechtliches Verhältniſs zwischen ihnen Statt finde, mithin zu Folge seiner Unterwerfung unter das Gesez.

Demnach — das, was die Rechtlichkeit, und Rechtsfähigkeit des andern, seine Unterwerfung unter das Gesez, beweisen soll, beweis't nur, inwiefern das zu erweisende schon vorausgesezt wird, und hat gar keine Gültigkeit, noch Bedeutung, wenn es nicht vorausgesezt wird.

Die Schärfe der ganzen folgenden Untersuchung hängt davon ab, daſs dieser Punkt streng genommen werde. Die Sicherheit beider soll nicht von einem Zufalle, sondern von einer, der mechanischen gleichenden, Nothwendigkeit abhängen, von welcher eine Ausnahme gar nicht möglich sey. Eine solche Sicherheit findet nur unter der Bedingung Statt, daſs für beide das Rechtsgesez das unverbrüchliche Gesez ihres Willens sey, und wenn beide nicht gegenseitig diese Ueberzeugung von einander fassen können, so sichert sie keine Verabredung, denn diese hat nur unter Bedingung jener Unterwerfung des Willens unter das Rechtsgesez Effekt. Es sind mehrere Gründe möglich, die sie bewegen können, sich in Verabredung einzulassen ohne daſs sie selbst in der

Stunde

Stunde der Verabredung den Willen haben, ihr Wort zu halten. — Oder, beide können es in der Stunde der Verabredung redlich meinen, und im Herzen entschlossen seyn, rechtlich mit einander zu leben; aber hinterher durch die Gewohnheit des Friedens verleitet, und sicher gemacht, der Furcht entledigt, die wohl auch Antheil haben konnte, an dem gütlichen Vergleiche, und der Schwäche des Nachbars ganz sicher, kann einer von beiden, oder beide, anderes Sinnes werden. Sobald einer sich dieses als möglich denkt, kann er keinen Augenblick mehr ruhig, sondern muſs stets auf seiner Hut, stets zum Kriege gerüstet seyn, und sezt dadurch den andern, der es vielleicht noch redlich meint, in die gleiche Lage, und theilt ihm sein Mistrauen mit. Ieder erhält schon dadurch das Recht dem andern den Frieden aufzukündigen, und sich seiner zu entledigen, denn die Möglichkeit des Beisammenstehens der Freiheit beider ist aufgehoben. Ihr Vertrag ist völlig vernichtet, da das, worauf er sich gründete, das gegenseitige Vertrauen, aufgehoben ist.

Resultat. Die Möglichkeit des Rechtsverhältnisses zwischen Personen auf dem Gebiete des Naturrechts ist durch gegenseitige Treue und Glauben bedingt. Gegenseitige Treue und Glauben aber ist von dem Rechtsgesetze nicht abhängig; sie läſst sich nicht erzwingen, noch giebt es ein Recht, sie zu erzwingen. Es läſst sich nicht erzwingen, daſs jemand innerlich Glauben an meine Redlichkeit habe, weil dies sich nicht äussert, mithin ausser der Sphäre des Naturrechts liegt. Aber selbst dazu, daſs jemand sein Mistrauen gegen mich nicht äussere, kann ich ihn nicht zwingen. Denn

wenn

wenn er denn doch Mistrauen hat, so würde ich ihn durch einen solchen Zwang nöthigen; die ganze Sorge für seine Sicherheit, mithin seine ganze Freiheit, und alle seine Rechte aufzugeben; ich würde ihn dadurch meinem willkührlichen Rechtsurtheile, und meiner Macht unterwerfen, d. h. ihn unterjochen, wozu niemand das Recht hat.

§. 14. *Das Princip aller Zwangsgesetze.*

Sobald Treue, und Glauben zwischen Personen, die mit einander leben, verloren gegangen, ist gegenseitige Sicherheit und alles rechtliche Verhältniſs zwischen ihnen unmöglich geworden, wie wir gesehen haben. Von dem Ungrunde des gegenseitigen Mistrauens können die Parthieen nicht überzeugt werden, indem eine solche Ueberzeugung nur auf einen befestigten, und vor aller Nachgiebigkeit, und Schwachheit gänzlich gesicherten guten Willen aufgebaut werden könnte; ein Glaube, den kaum jemand in sich selbst, geschweige denn in einen andern setzen kann. — Treue und Glaube können, so wie sie einmal verloren gegangen sind, nicht wieder hergestellt werden; denn entweder die unsichere Lage beider dauert fort, das Mistrauen theilt sich gegenseitig mit, und vermehrt sich durch die Vorsicht, die jeder den andern anwenden sieht; oder es bricht ein Krieg zwischen beiden aus, der nie ein rechtlicher Zustand ist, und in welchem immerfort gegenseitig beide Grund genug finden werden, an der rechtlichen Gesinnung der andern Parthey zu zweifeln.

Nun ist es keinem von beiden um den guten Willen des andern an sich, seiner Form nach, zu thun.

Ieder

Ieder steht in dieser Absicht vor dem Richterstuhle seines eigenen Gewissens. Nur um der Folgen, um das Materiale des Willens ist es ihnen zu thun. Ieder will, und hat das Recht zu wollen, daſs von der Seite des andern nur diejenigen Handlungen erfolgen, welche erfolgen würden, wenn derselbe einen durchgängig guten Willen hätte; ob dieser Wille nun wirklich da sey, oder nicht, davon ist nicht die Frage. Ieder hat nur auf die *Legalität* des andern, keinesweges auf seine *Moralität* Anspruch.

Nun aber kann nicht, und soll nicht, eine solche Veranstaltung getroffen werden, nach welcher die Handlungen, die nicht geschehen sollen, durch mechanische Naturgewalt zurückgehalten würden; dies ist theils unmöglich, weil der Mensch frei ist, und eben darum jeder Naturgewalt widerstehen, und sie überwinden kann; theils ist es widerrechtlich, weil dadurch der Mensch, auf dem Gebiete des Rechtsbegriffs, zu einer bloſsen Maschine gemacht, und die Freiheit seines Willens für nichts gerechnet würde. Die zu treffende Veranstaltung müſste sonach *an den Willen selbst* sich richten; diesen vermögen und nöthigen, sich durch sich selbst zu bestimmen, nichts zu wollen, als was mit der gesezmäſsigen Freiheit bestehen kann. — Es ist leicht einzusehen, daſs die Antwort so ausfallen müſste; es ist nur etwas schwerer zu begreifen, wie dies möglich seyn werde.

Das freie Wesen sezt sich selbst mit absoluter Freiheit Zwecke. Es will, weil es will, und das Wollen eines Objekts ist selbst der lezte Grund dieses Willens. So, und nicht anders, haben wir oben das freie

We-

Wesen bestimmt, und so muſs es bestimmt bleiben: wird es anders gefaſst, so geht die Ichheit verloren.

Wenn es nun so eingerichtet werden könnte, daſs aus dem Wollen jedes unrechtmäſsigen Zwecks nothwendig, und nach einem stets wirksamen Gesetze, das Gegentheil des beabsichtigten erfolgte, so würde jeder rechtswidrige Wille sich selbst vernichten. Gerade darum, weil man etwas wollte, könnte man es nicht wollen; jeder unrechtmäſsige Wille würde der Grund seiner eignen Vernichtung, so wie der Wille überhaupt der lezte Grund seiner selbst ist.

Es war nothwendig, diesen Saz in seiner ganzen synthetischen Strenge aufzustellen, da auf ihn alle Zwangsgesetze, oder Strafgesetze, (die ganze peinliche Gesezgebung) sich gründen. Wir analysiren jezt diesen Begriff, um ihn deutlicher zu machen.

Das freie Wesen sezt sich einen Zweck. Er heiſse A. Nun ist es zwar wohl möglich, daſs dieses A. bezogen werde, als Mittel auf andere Zwecke, diese wieder als Mittel auf andere u. s. f. Aber man steige auf so weit man will, so muſs man endlich doch einen absoluten Zweck annehmen, welcher gewollt wird, schlechthin, weil er gewollt wird. Alle mögliche Mittelzwecke verhalten sich zu ihm, als Theile des absoluten Totalzwecks, und sind sonach selbst als absolute Zwecke anzusehen. — A. wird gewollt, heiſst: es wird gefordert, daſs etwas dem Begriff von A. correspondirendes, in der Wahrnehmung als existirend, gegeben werde. Der Begriff der reellen Existenz des A. das Wollen, daſs A. existire, ist sonach die Triebfeder des Willens A. So gewiſs gegenwärtig A. begehrt

wird,

wird, und der Wunsch seiner Existenz der vorherrschende Wunsch ist, so gewiss wird das Gegentheil von A. verabscheut, und es ist gegenwärtig das am meisten gefürchtete Uebel.

Wenn nun die Person vorhersähe, dass aus ihrer Wirksamkeit, A. zu realisiren, nothwendig das Gegentheil von A. erfolgen werde, so könnte sie A. nicht realisiren wollen, eben darum, weil sie die Existenz von A. wünscht, oder begehrt, und sonach das Gegentheil davon verabscheut; sie könnte A. nicht wollen, gerade darum, weil sie es will; und unsere Aufgabe wäre gelös't. Die stärkste jezt eben herrschende Begierde gäbe das Gegengewicht, und der Wille vernichtete sich selbst. Er würde durch sich selbst in seinen Grenzen gehalten, und gebunden.

Wenn demnach eine mit mechanischer Nothwendigkeit wirkende Veranstaltung getroffen werden könnte, durch welche aus jeder rechtswidrigen Handlung das Gegentheil ihres Zwecks erfolgte, so würde, durch eine solche Veranstaltung, der Wille genöthigt, nur das rechtmäſsige zu wollen; durch diese Anstalt würde, nach verlorner Treue und Glauben, die Sicherheit wieder hergestellt, und der gute Wille für die äussere Realisation des Rechts entbehrlich gemacht, indem der böse, und nach fremden Sachen begierige Wille gerade durch seine eigne unrechtmäſsige Begier, zu dem gleichen Zwecke geleitet würde. Eine Veranstaltung, wie die beschriebene, heiſst ein *Zwangsgesez*.

Es ist überhaupt ein Recht vorhanden, eine solche Anstalt zu treffen. Denn gegenseitige rechtliche Freiheit und Sicherheit sollen herrschen, zu Folge des

Rechts-

Rechtsgesetzes. Treue und Glauben, vermittelst deren Freiheit und Sicherheit auch herrschen könnten, lassen sich nicht nach einem Gesetze hervorbringen, so daſs man auf sie sicher rechnen könnte; jener Zweck muſs also durch dasjenige realisiret werden, durch welches allein er nach einer Regel realisiret werden kann; und dies ist allein das Zwangsgesez. Mithin liegt die Aufgabe, eine solche Anstalt zu errichten, im Rechtsgesetze.

Endlich, die Freiheit des guten Willens bleibt durch dieses Zwangsgesez unangetastet, und in ihrer ganzen Würde. So gewiſs jemand nur das rechtmäſsige, um der bloſsen Rechtmäſsigkeit Willen will, entsteht in ihm gar kein Gelust nach dem unrechtmäſsigen. Nun aber ist, wie wir gesehen haben, das Gesez lediglich auf diesen Gelust berechnet, bedient sich nur seiner, als Triebfeder, und wendet sich an den Willen lediglich vermittelst dieses Gelustes. Nur durch ihn giebt man gleichsam dem Gesetze etwas hin, wobei es uns fassen und halten könne. In allen Fällen daher, wo kein Gelust vorhanden ist, wirkt es nicht, und, ist, in Absicht des Willens, völlig aufgehoben; es wird kein Motiv, weil die Rechtlichkeit schon durch ein anderes Motiv hervorgebracht ist. Dem Gerechten ist kein äusseres Gesez gegeben; er ist von demselben ganz befreit, und durch seinen eignen guten Willen davon befreit.

Aber, — die zweite mögliche Rücksicht eines Zwangsgesetzes, — es kann Schaden zugefügt werden, ohne den Willen zu schaden, durch Nachlässigkeit und Unbedachtsamkeit. Hierauf hat das beschrie-

ne

ne Zwangsgesetz, das auf den Willen zu schaden, oder vielmehr, auf den Willen, durch den Schaden des andern seinen Vortheil zu befördern, sich gründet, an ihn sich richtet, und, wie in einer andern Absicht so eben gezeigt worden, wegfällt, wenn ein solcher Wille nicht da ist, keinen Einfluſs, und bietet dagegen keinen Schutz dar. Nun aber ist ein, aus Unbedachtsamkeit zugefügter Verlust, für den Beschädigten, derselbe, als der aus bösem Willen zugefügte, und die mögliche Befürchtung desselben versezt in die gleiche Unsicherheit, und Aengstlichkeit, als die, absichtlicher feindseliger Anschläge. Mithin ist, durch die beschriebene Veranstaltung, die Sicherheit noch nicht genug begründet. Auch gegen die Unbedachtsamkeit müssen Anstalten getroffen werden.

Alle Unachtsamkeit reducirt sich darauf, daſs der Mensch *überhaupt gar keinen Willen hat*, in Fällen wo er nothwendig einen haben sollte, und wo, so gewiſs er für ein vernünftiges und freies Wesen genommen ist, darauf gerechnet worden, daſs er einen haben werde. Er hat gar keinen Begriff von seinem Handeln sich entworfen, sondern mechanisch, und so wie das Ohngefähr ihn trieb, gehandelt. Dies verhindert, in Sicherheit neben ihm zu leben; und macht ihn zu einem Naturprodukte, welches man zur Ruhe, und Unthätigkeit bringen müſste, aber doch weder kann, weil er doch auch freien Willen hat, noch darf, weil seine Freiheit im Ganzen respektirt werden muſs. — Der Mensch soll, damit Sicherheit neben ihm möglich sey, die Aeusserungen seiner physischen Kraft, durch einen freien Willen, auf einen bedachten Zweck hin-

hinleiten: und in Beziehung auf die Freiheit des andern läſst sich folgende Regel für denselsen festsetzen:

Er muſs gerade soviel Sorge tragen, daſs er die Rechte des andern nicht verletze, als er Sorge trägt, daſs die seinigen nicht verlezt werden. Der Beweiſs der Gültigkeit dieser Regel ist folgender: der mir durch das Gesez aufgegebene lezte Endzweck, *ist gegenseitige Sicherheit.* In ihm liegt der Zweck, daſs die Rechte des andern durch mich unbeschädigt bleiben eben so, und in dem gleichen Grade, als der, daſs die meinigen vor ihm unbeschädigt bleiben; und so lange sie nicht beide auf gleiche Weise Zwecke meines Willens sind, so lange ist mein Wille unrechtlich, und ich bin unfähig, zu einem sichern, friedlichen Verhältnisse.

Es ist die Frage, wie es einzurichten sey, um jemanden dahin zu bringen, daſs er Willen habe, wo er ihn haben soll, oder — wie wir durch die aufgestellte Regel den Saz näher bestimmt haben, — daſs er für die Sicherheit des andern vor ihm die gleiche Sorge trage, als er für seine eigne Sicherheit vor dem andern Sorge trägt.

Wir sehen zuförderst auf die erstere Formel, gerade, weil sie die schwerere ist, und darum die Untersuchung am interessantesten macht: wie hat man es einzurichten, um in jemanden einen Willen hervorzubringen?

Was überhaupt keinen Willen hat, wäre kein freies und vernünftiges Wesen, welches der Voraussetzung widerspricht. Die Personen, die wir uns hier denken, haben Willen, auch ist die bestimmte Rich-

tung

zung ihres Willens bekannt; sie haben die Objekte erklärt, die sie, durch ihren Willen, ihren Zwecken unterworfen haben (ihr Eigenthum.) Aus diesem ganz gewifs vorhandnen Willen, müfste der mangelnde, doch aber für die Möglichkeit der gegenseitigen Sicherheit erforderliche Wille, durch die zu treffende Anstalt erzeugt werden, d. h. die Befriedigung des Willens, den sie haben, müfste dadurch bedingt werden, dafs sie den andern Willen haben, den sie haben sollen, und vielleicht nicht haben möchten. — Ich habe ganz gewifs A. zum *Zwecke*. Nun müfste ich, wenn ich in einem rechtlichen Verhältnisse leben soll, auch noch den Zweck B. haben, und, dafs ich diesen immer haben werde, ist zweifelhaft. Aber das Wollen desselben wird, bei mir sicher hervorgebracht, wenn es zur Bedingung der Erreichung des Zwecks A. gemacht wird. Wider meinen guten Willen bin ich dann genöthigt B. zu wollen, da ohne dies A., welches ich will, unmöglich würde. A. ist der Zweck: meine eignen Rechte zu behaupten; B. der: die des andern nicht zu beschädigen. Wenn nun, durch ein, mit mechanischer Nothwendigkeit herrschendes Zwangsgesez, jede Beschädigung der Rechte des andern, Beschädigung der meinigen wird, so werde ich für die Sicherheit der leztern dieselbe Sorge tragen, welche ich für die Sicherheit der meinigen trage, da durch die getroffene Veranstaltung, die Sicherheit des andern vor mir, meine eigne Sicherheit wird. Kurz, jeder Verlust, der durch meine Unbesonnenheit dem andern erwachsen ist, mufs mir selbst zugefügt werden.

Noch diese Vergleichung. Im ersten Falle schweifte der Wille über seine Grenzen hinaus; er

gieng auf das, was dem andern ausschliessend zukommt, aber als auf etwas, das er zu seinem eignen Vortheile verwenden wollte. Gerade dieser Ausschweifung desselben, bediente sich das Gesez, um ihn in seine Schranken zurückzutreiben. — Im lezten Falle gieng er nicht weit genug, nemlich er richtete sich überhaupt nicht auf das, was dem andern angehört, wie er doch sollte. Das Gesez bedient sich der rechtmäſsigen Sorge, die er für die Erhaltung des seinigen trägt, um ihn dahin zu bringen, daſs er die gehörigen Grenzen ausfülle. Die Sorge für seine eigne Sicherheit, hat also, unter der Leitung des Zwangsgesetzes, den entgegensezten Effekt, d. i. sie hat jedesmal den Effekt, den sie haben soll, um das Gleichgewicht des Rechts zu erhalten. Der Begriff eines Zwangsgesetzes, welches darauf geht, diese Gleichheit der Rechte aller zu sichern, ist daher vollkommen erschöpft.

§. 15. *Ueber die Errichtung eines Zwangsgesetzes.*

Das Zwangsgesez soll so wirken, daſs aus jeder Verletzung des Rechts, für den Verletzenden unausbleiblich, und mit mechanischer Nothwendigkeit, so daſs er es ganz sicher voraussehen könne, die gleiche Verletzung seines eignen Rechts unausbleiblich erfolge. Es fragt sich, wie eine solche Ordnung der Dinge eingeführt werden könne?

Es wird, wie aus der Sache hervorgeht, eine zwingende, den Angreifer unwiderstehlich bestrafende Macht gefordert. Durch Wen soll zuförderst eine solche Macht eingerichtet werden?

Sie ist gesezt als Mittel zur Erreichung der ge-

gen-

genseitigen Sicherheit, wenn Treue und Glauben nicht Statt findet; und in gar keiner andern Rücksicht. Nur der könnte sie demnach wollen, der jenen Zweck will; aber dieser muſs sie auch nothwendig wollen. Nun sind es die gesezten Contrahirenden, welche den Zweck wollen; sie also, und nur sie, können es seyn, die das Mittel wollen. Im Wollen dieses Zwecks, und in ihm allein, ist ihr Wille vereinigt; er muſs daher auch im Wollen des Mittels vereinigt seyn, d. h. sie müssen einen Vertrag zur Errichtung eines Zwangsgesetzes und einer zwingenden Macht unter sich schliessen.

Welches soll nun diese Macht seyn? — Sie wird geleitet durch einen Begriff, und hält über die Realisation eines Begriffs, und zwar eines, durch absolute Freiheit entworfenen, Begriffs; nemlich den, der Grenzen, die beide in dem Vertrage ihrer Wirksamkeit in der Sinnenwelt gesezt; es kann daher keine mechanische Macht, sondern es muſs eine freie Macht seyn. Eine solche, die alle diese Erfordernisse in sich vereinigte, ist nun gar nicht gesezt, ausser ihrer eignen, durch ihren gemeinsamen Willen bestimmten Macht. Der Inhalt des Vertrags, den sie zur Errichtung eines Zwangsrechtes unter sich zu schliessen hatten, wäre daher dieser, *daſs beide mit vereinigter Macht denjenigen von ihnen beiden, der den andern verlezt hätte, nach dem Inhalte des Zwangsgesetzes, behandeln wollten.*

Nun ist, so gewiſs der Fall des Zwangsrechts eintritt, der Angreifer einer von beiden; daſs dieser Angreifer durch seine eigne Kraft, seinen eignen Angriff zurücktreibe, ist widersprechend; dann enthielte

er

er sich ja des Angriffes, es geschähe keiner, und der Fall des Zwangsrechts träte nicht ein. Er könnte daher nur versprechen, dafs er dem Zwange des andern nicht widerstehen, sondern sich demselben gutwillig unterwerfen wolle.

Das aber ist gleichfals widersprechend, denn der Verletzende hat, er verletze nun absichtlich, oder aus Nachlässigkeit, unserer Voraussetzung nach, den festen Willen, das seinige zu behalten; wie denn ganz allein auf diesem Willen das Zwangsgesez berechnet ist; im ersten Falle sogar den Willen, desjenigen sich zu bemächtigen, was des andern ist; und dieser Wille eben ist es, der durch den Zwang vereitelt werden soll. Gäbe er sich der Gewalt hin, so bedürfte es keiner Gewalt gegen ihn; er gäbe sein Unrecht freiwillig auf, und hätte daher den Willen gar nicht, den das Zwangsgesez voraussezt. (Eine Pflicht, sich *zwingen zu lassen*, ist etwas widersprechendes. Wer da läfst, der wird nicht gezwungen, und wer gezwungen wird, der läfst nicht.)

Doch müfste es allerdings so seyn; denn woher sollte denn sonst eine Uebermacht des Rechts kommen, da wir beiden Personen nur die gleiche physische Kraft zuschreiben können. Also in dieselbe Person, der man nicht zutrauen konnte, dafs sie sich durch ihr gegebenes Wort, vom Eingriffe in fremdes Eigenthum, werde abhalten lassen, und die sich dadurch denn auch wirklich nicht hat abhalten lassen, würde das Vertrauen gesezt, dafs sie, um ihr im Zwangsvertrage gegebnes Wort nicht zu brechen, sich der Strafe an ihrem Eigenthume willig unterwerfen werde. —

Dann

Dann, wenn der Beleidigte sich selbst Recht verschafft, und der Beleidiger sich ganz, mit gebundnen Händen, seinem Urtheile, und der Ausübung desselben, hingeben mufs, wer steht ihm denn dafür, dafs der Verlezte die Grenzen des Zwangsgesetzes nicht entweder absichtlich überschreiten, oder dafs er sich in Anwendung desselben auf den gegenwärtigen Fall, nicht irren werde. Auch der Angegriffene müfste sonach auf die Rechtlichkeit, Unbefangenheit, und Weisheit des andern ein unerhörtes, und unmögliches Vertrauen setzen, nachdem er ihm überhaupt nicht mehr traut, welches alles ohne Zweifel widersprechend ist.

Also ein solcher Vertrag ist, aufgestelltermaafsen, widersprechend, und kann schlechterdings nicht realisirt werden.

Er könnte nur unter der Bedingung realisiret werden, dafs der Verlezte stets der Uebermächtige wäre, aber nur bis zu der, durch das deducirte Zwangsgesez bestimmten, Grenze; und alle Macht verlöre, wo er sie erreicht hätte; oder, nach der oben aufgestellten Formel, *dafs jeder bestimmt soviel Gewalt hätte, als Recht.* Dieses nun findet, wie wir gleichfals oben gesehen haben, nur Statt in einem gemeinen Wesen. Es ist sonach gar keine Anwendung des Zwangsrechts möglich, ausser in einem gemeinen Wesen: ausserdem ist der Zwang stets nur problematisch rechtmäfsig, und eben darum ist die wirkliche Anwendung des Zwangs, als ob es ein kategorisches Recht dazu gäbe, stets ungerecht.

(Es ist sonach, in dem Sinne, wie man das

Wort oft genommen hat, gar kein *Naturrecht*, d. h. es ist kein rechtliches Verhältniss zwischen Menschen möglich, ausser in einem gemeinen Wesen, und unter positiven Gesetzen. — *Entweder*, es findet durchgängige Moralität, und ein allgemeiner Glaube an sie Statt; und es tritt überdies, was auch bei dem besten Willen aller oft nicht geschehen könnte, der grösste Zufall aller Zufälle ein, dass alle Menschen, in ihren Ansprüchen sich vereinigen; so hat das Rechtsgesez gar keine Wirkung, es kömmt nicht zum Sprechen; denn was nach demselben geschehen sollte, geschieht ohne dasselbe, und was es verbietet, wird nie gewollt. — Für eine Gattung vollendeter moralischer Wesen giebt es kein Rechtsgesez. Dass der Mensch diese Gattung nicht seyn könne, ist schon daraus klar, weil er zur Moralität *erzogen werden*, und *sich selbst erziehen* muss; weil er nicht von Natur moralisch ist, sondern erst durch eigne Arbeit sich dazu machen soll.

Oder — der zweite Fall — es findet nicht durchgängige Moralität, oder wenigstens kein allgemeiner Glaube an sie Statt, so tritt das äussere Rechtsgesez allerdings ein, aber es kann keine Anwendung erhalten, ausser in einem gemeinen Wesen. Hierdurch fällt das Naturrecht weg.

Was wir aber an der einem Seite verlieren, erhalten wir an der andern, mit Gewinn, wieder; denn der Staat selbst wird der Naturstand des Menschen, und seine Gesetze sollen nichts anderes seyn, als das realisirte Naturrecht.

Drittes Kapitel der Rechtslehre.

Vom Staatsrechte, oder dem Rechte in einem gemeinen Wesen.

§. 16. *Deduktion des Begriffs eines gemeinen Wesens.*

Die Aufgabe, bei welcher wir stehen blieben, die wir nicht lösen konnten, und die wir durch den Begriff eines gemeinen Wesens zu lösen hoffen, war die: eine Macht zu realisiren, durch welche zwischen Personen, die bei einander leben, das Recht, oder das was sie nothwendig alle wollen, erzwungen werden könne.

I.) Das Objekt des gemeinsamen Willens ist die *gegenseitige Sicherheit*; aber bei jedem Individuum geht, der Voraussetzung nach, indem keine Moralität, sondern nur Eigenliebe Statt findet, das Wollen der Sicherheit des andern, von dem Wollen seiner eigenen Sicherheit aus: das erstere ist dem leztern subordinirt, keinem ist es Angelegenheit, dafs der andere vor ihm sicher sey, als nur, inwiefern seine eigne Sicherheit vor dem andern, lediglich unter dieser Bedingung, möglich ist. Wir können dies kurz in folgender Formel ausdrücken: *Jeder ordnet den gemeinsamen Zweck seinem Privatzwecke unter.* (Darauf ist denn auch das Zwangsgesez berechnet; es soll jene Wechselwirkung, jene nothwendige Verbindung beider Zwecke in dem Willen eines jeden hervorbringen, indem es in der Wirklichkeit das Wohl eines jeden

an die Sicherheit des Wohls aller andern vor ihm bindet.)

Der Wille einer Macht, die das Zwangsrecht ausübt, darf nicht so beschaffen seyn; denn da die Subordination des Privatwillens unter den gemeinsamen, nur durch die zwingende Gewalt hervorgebracht wird, diese aber über alle andere Gewalt erhaben seyn soll, so könnte sie bei dem Zwingenden durch keine andere Gewalt hervorgebracht werden, als durch seine eigene, welches widersinnig ist. Jene Subordination und Uebereinstimmung muſs daher gar nicht hervorgebracht werden sollen, sondern schon da seyn, d. h. der Privatwille der zwingenden Macht, und der gemeinsame müssen Ein und eben derselbe seyn; der gemeinsame Wille selbst, und kein andrer, muſs für diese Macht Privatwille seyn, und einen andern besondern und Privatwillen muſs sie gar nicht haben.

II. Es ist sonach die Aufgabe des Staatsrechts, und, nach unserm Beweise, der ganzen Rechtsphilosophie: *einen Willen zu finden, von dem es schlechthin unmöglich sey, daſs er ein anderer sey als der gemeinsame Wille.*

Oder, nach der vorher aufgestellten Formel, die für den Gang der Untersuchung bequemer ist, *einen Willen zu finden, in welchem Privatwille, und gemeinsamer synthetisch vereinigt sey.*

Wir lösen diese Aufgabe nach strenger Methode. Der zu suchende Wille heisse X.

a.) Jeder Wille hat sich selbst (in der Zukunft) zum Objekte. Der lezte Zweck jedes Wollenden ist die Erhaltung seiner selbst. So bei X; und dies wäre sonach *der Privatwille* von X. — Nun soll dieser

Pri-

Privatwille Eins seyn mit dem gemeinsamen Willen; dieser ist der der Sicherheit der Rechte aller. X. demnach will, so wie es *sich* will, *die Sicherheit der Rechte aller.*

b.) *Die Sicherheit der Rechte aller*, wird nur durch den übereinstimmenden Willen aller, durch die Uebereinstimmung dieses ihres Willens, gewollt. *Nur hierüber* stimmen *alle* überein; denn in allen übrigen ist ihr Wollen partikulär, und geht auf die individuellen Zwecke. Kein Einzelner, kein Theil, giebt, nach der Voraussetzung eines allgemeinen Egoismus, auf welchen das Zwangsgesez berechnet ist, sich diesen Zweck, auf, sondern nur *alle* mit einander.

c.) X. wäre sonach selbst diese *Uebereinstimmung* Aller. So gewifs diese *sich* wollte, so gewifs müfste sie die Sicherheit der Rechte aller wollen; da sie mit derselben Eins ist und Ebendasselbe.

III.) Aber eine solche *Uebereinstimmung* ist ein blofser Begriff; das soll sie nun nicht bleiben, sondern sie soll in der Sinnenwelt realisirt, d. i. in einer bestimmten Aeusserung aufgestellt werden, und wirken als physische Kraft.

Wollende Wesen in der Sinnenwelt sind für uns nur Menschen. In und durch Menschen müfste jener Begriff sonach realisirt werden. Hierzu wird erfordert:

a.) Dafs der Wille einer bestimmten Anzahl von Menschen, in irgend einem Zeitpunkte, wirklich übereinstimmend werde, und sich als solcher äussere, deklarirt werde. Es kommt hier darauf an, zu erweisen, dafs die geforderte Uebereinstimmung sich

nicht

nicht etwa von selbst finde, sondern daſs sie auf einem *ausdrücklichen in der Sinnenwelt, zu irgend einer Zeit wahrzunehmenden, und nur durch freie Selbstbestimmung möglichen Akt* Aller sich gründe. Ein solcher Akt geht aus einem schon oben geführten Beweise hervor. Nemlich das Rechtsgesez sagt nur, daſs jeder den Gebrauch seiner Freiheit durch die Rechte des andern beschränken solle, es bestimmt aber nicht, wie weit die Rechte eines jeden gehen, und auf welche Objekte sie sich erstrecken sollen. Dies muſs ausdrücklich erklärt, und so erklärt werden, daſs die Erklärungen Aller übereinstimmen. Jeder muſs zu allen gesagt haben: ich will an dieser Stelle im Raume leben, und dies, oder jenes, zu eigen besitzen; und alle müssen darauf geantwortet haben: ja, du magst hier leben, und dies besitzen.

Die weitere Untersuchung dieses Akts giebt den ersten Abschnitt der Staatsrechtslehre, *vom Staatsbürgervertrage.*

b.) Daſs dieser Wille festgesezt werde, als der beständige und bleibende Wille aller, den jeder, wie er ihn in dem gegenwärtigen Momente geäussert hat, als den seinigen anerkenne, solange er an diesem Orte im Raume leben wird. Es ist immer darauf angekommen, in allen bisherigen Untersuchungen, daſs der ganze künftige Wille vergegenwärtigt werde in Einem Momente; daſs für einmal auf das ganze künftige Leben gewollt werde. Hier wird dieser Saz erst recht geltend gemacht.

Durch diese Festsetzung des gegenwärtigen Willens, für alle Zeit, wird nun der geäusserte, gemeinsame Wille *Gesez.*

c.) In

c.) In diesem gemeinsamen Willen wird theils immt, wie weit die Rechte einer jeden Person sollen, und die Gesezgebung ist insofern die erliche (legislatio civilis;) theils, wie derjenige, sie auf diese oder jene Art verlezt, bestraft werden e; die peinliche Gesezgebung (legislatio criminalis, criminale, poenale.) Diese Untersuchung giebt zweiten Abschnitt der Staatsrechtslehre von der *ezgebung.*

d.) Dieser gemeinsame Wille muſs mit einer Macht, und zwar mit einer Uebermacht, gegen die die Macht jedes Einzelnen unendlich klein sey, versehen werden, damit er über sich selbst, und seine Erhaltung durch Zwang halten könne: *die Staatsgewalt.* Es liegt in ihr zweierlei; das Recht zu richten, und das Recht, die gefällten Rechtsurtheile auszuführen, (potestas judicialis et potestas executiva in sensu strictori, welche beide zur potestas executiva in sensu latori gehören.)

IV.) Der gemeinsame Wille hat sich in einem Zeitpunkte wirklich geäussert, und ist durch den auf ihn geschlossenen Bürgervertrag allgemeingesezlich geworden.

Es kann nach den aufgestellten Principien gar keine Schwierigkeit machen, einzusehen, welches dieser allgemeine Wille, sowohl in Absicht der Bestimmung der Rechte eines jeden Einzelnen, als in Absicht der Strafgesetze seyn werde. — Aber derselbe ist noch nicht irgendwo niedergelegt, und aufbehalten, noch ist er mit einer Macht versehen. Das leztere muſs geschehen, wenn er fortdauern, und nicht bald wieder

die

die vorige Unsicherheit, und der Krieg aller gegen alle, zurückkehren soll. Der gemeinsame Wille, als blosser Wille, ist realisirt, aber er ist noch nicht als Macht, um sich selbst zu erhalten, realisirt, und es bleibt sonach noch der leztere Theil der Aufgabe zu lösen.

Die Frage scheint sich von selbst zu beantworten.

Nemlich, die Verbindeten, als physische Personen in der Sinnenwelt, haben nothwendig selbst Macht. Solange nun keiner das Gesez übertritt, ist, da man jeden nur nach seinen Handlungen beurtheilen kann, anzunehmen, dass sein Privatwille mit dem gemeinsamen Willen übereinstimme, dass mithin seine Gewalt zur Staatsgewalt gehöre. Ieder, wenn er auch im Herzen anfienge, einen ungerechten Willen zu haben, muss fortdauernd die Macht aller scheuen, so wie alle auch die seinige scheuen, weil sie von der Ungerechtigkeit seines Willens, die noch nicht in Handlungen ausgebrochen, nichts wissen können. Die Macht aller, von welcher anzunehmen ist, dass sie für das Gesez erklärt sey, hält die Macht jedes Einzelnen in seinen Schranken; und es ist sonach das vollkommenste Gleichgewicht des Rechts.

Sobald aber das Gesez übertreten wird, ist der Uebertreter dadurch ausgeschlossen von dem Gesetze, und seine Macht von der Macht desselben. Sein Wille ist nicht mehr übereinstimmend mit dem gemeinsamen Willen, sondern es wird ein Privatwille.

Eben so ist der Beleidigte ausgeschlossen, der Exe-

Exekution des gemeinsamen Willens: denn eben darum, weil er dies ist, ist sein Wille, daſs der Beleidiger ihm Schadenersaz leiste, und bestraft werde, anzusehen, als sein Privatwille, nicht als der gemeinsame Wille. Nun wird, der Voraussetzung zu Folge, sein Privatwille, nur durch die Macht des gemeinsamen Willens, in Schranken gehalten. Bekäme er nun jezt die Direktion dieser Macht für die Ausübung dessen, was, voraussezlicher Weise, sein Privatwille ist, in die Hände; so würde dieser sein Privatwille nicht mehr durch die Macht beschränkt, welches gegen den Vertrag ist. Mithin könnte nur der *Dritte* Richter seyn, weil von ihm anzunehmen ist, daſs der ganze Streit ihn lediglich insofern angelegen sey, inwiefern die gemeinsame Sicherheit dabei in Gefahr ist; indem kein Privatvortheil für ihn daraus erwachsen kann, ob dieser den streitigen Besiz behalte oder jener; mithin anzunehmen ist, daſs sein Wille über diesen Streit, lediglich der nothwendige, gemeinsame Wille sey, ohne allen Einfluſs seines Privatwillens, als der dabei gar nicht zur Sprache kommt, und keine Anwendung findet. —

V.) Aber es bleibt immer möglich, daſs der Dritte, aus einer unerklärlichen Vorliebe für die eine Parthey, oder weil ihm wirklich dabei ein Nutzen zuwächst, oder auch aus Irrthum, einen ungerechten Spruch thue, und sich mit dem Kläger vereinige ihn auszuführen. Beide wären nun vereinigt für die Ungerechtigkeit, und die Uebermacht wäre nicht mehr auf der Seite des Gesetzes. Oder dies allgemeiner ausgedrückt:

Es

Es ist möglich, dass in einer Verbindung, wie die gesezte, Mehrere sich gegen Einen, oder Mehrere Schwächere vereinigen, um sie mit gemeinschaftlicher Macht zu unterdrücken. Ihr Wille ist in diesem Falle zwar ihr, der Unterdrücker, gemeinschaftlicher Wille, aber es ist nicht der gemeinsame Wille, denn die Unterdrükten haben ihren Willen nicht darein gegeben; es ist nicht der vorher zum Geseze gemachte gemeinsame Wille, zu welchem die, welche jezt unterdrükt werden, auch mit beigestimmt hatten. Es ist sonach nicht der Wille des Gesezes, sondern ein gegen das Gesez gerichteter Wille, der aber doch übermächtig ist. Solange eine solche Vereinigung, gegen das Gesez, für das Unrecht möglich bleibt, hat das Gesez nicht die Uebermacht, die es haben soll, und unsere Aufgabe ist nicht gelöst.

Wie ist eine solche Verbindung unmöglich zu machen?

Das Wollen des gemeinsamen Zwecks, oder des Rechts ist, der Voraussetzung nach, in jedem Individuum bedingt, durch das Wollen seines Privatzwecks, der Wunsch der öffentlichen Sicherheit, durch den Wunsch seiner eignen. Es müsste sonach eine solche Veranstaltung getroffen werden, dass keine Individuen sich gegen andere verbinden könnten, ohne, nach einem unfehlbaren Geseze, ihre eigne Sicherheit aufzugeben.

Nun ist es an sich natürlich, dass, wenn es nach der geschehenen Vereinigung in einem Staate Einmal möglich ist, dass eine Gesellschaft sich gegen einzelne Staatsmitglieder verbinde, und sie unterdrücke, es zum

zwei-

zweiten und dritten Male auch möglich seyn wird; und sonach jeder, der sich jezt mit den Unterdrückern verbindet, befürchten muſs, daſs, nach der gegenwärtigen Maxime, die Reihe, unterdrükt zu werden, wohl auch an ihn kommen könne. Aber es ist dennoch möglich, daſs jeder denke: es wird doch gerade mich nicht treffen; ich wenigstens werde klug genug seyn, um es stets so einzurichten, daſs ich auf der Seite der Stärkern, und nie auf der Seite der Schwächern sey.

Die Möglichkeit dieses Gedankens muſs ganz aufgehoben werden. Jeder muſs bis zur Ueberzeugung einsehen, daſs aus der Unterdrückung und rechtswidrigen Behandlung *eines* Staatsmitgliedes, seine eigne sicher erfolgen werde.

Sichere Ueberzeugung läſst sich nur durch ein Gesez hervorbringen. Also — die ungerechte Gewaltthätigkeit müſste dadurch, daſs sie einmal, und in einem Falle geschehen, *gesezlich* werden. Es müſste, gerade darum, weil etwas einmal geschehen, nun jeder das vollkommene Recht haben, dasselbe zu thun. (Nach der obigen Formel: jede verstattete That müſste nothwendig Gesez werden, und dadurch würde denn das Gesez nothwendig allemal zur That werden müssen.)

(Dieser Saz ist ohnedies in der Natur der Sache gegründet. Das Gesez ist für alle gleich; was daher nach demselben Einem zusteht, muſs nothwendig Allen zustehen.)

Aber dieser Vorschlag ist nicht ausführbar: denn dadurch wird Recht, und Gerechtigkeit für ewige Zeiten durch das Gesez selbst aufgehoben. Eben darum kann

kann im Rechtsgesetze nicht der Saz liegen, dafs die Ungerechtigkeit gerecht gesprochen werden solle; sondern nur, dafs, weil aus ihrer Verstattung in einem einzigen Falle eine Rechtmäfsigkeit derselben nothwendig, nicht nur im Vernunftschlusse, sondern in der That erfolgen würde, diese Verstattung derselben in einem einzigem Falle schlechthin nicht vorkommen müsse. Wie dies einzurichten sey, wird sich sogleich ergeben, wenn wir den oben aufgestellten Begriff einer Macht des Gesetzes noch einmal näher ansehen wollen. Wir werden sogleich sehen, wie das geschehen müsse, wenn wir das oben aufgestellte Princip noch einmal näher ansehen.

Die zwingende Macht müsse, ist gesagt worden, eine solche seyn, deren Selbsterhaltung bedingt sey, durch ihre stete Wirksamkeit; die sonach, wenn sie einmal unthätig, auf immer vernichtet wird; deren *Existenz überhaupt* abhängt von ihrer *Existenz, oder Aeusserung, in jedem einzelnen Falle*: und da diese Ordnung der Dinge nicht von selbst eintreten, wenigstens nicht nach einer Regel, und ununterbrochen Statt finden dürfte, müfste sie durch ein Fundamentalgesez des Bürgervertrags eingeführt werden.

Die geforderte Ordnung der Dinge wird eingeführt werden, durch die Verordnung, dafs das Gesez gar keine Rechtsgültigkeit für das folgende haben solle, ehe nicht alles vorhergegangene nach demselben entschieden sey; keinem solle zu Folge eines Gesetzes Recht verschafft werden, ehe nicht allen vorher beschädigten, die aus dem gleichen Gesetze klagten, Recht verschafft worden: Keiner solle nach einem Gesetze ei-

ner

ner Vergehung halber bestraft werden können, wo nicht alle vorhergegangenen Vergehungen gegen dieses Gesez entdekt und bestraft seyen. — Da aber das Gesez überhaupt nur Eins ist, so könnte dasselbe überhaupt nicht in keinem seiner Theile sprechen, ehe es nicht allen seinen vorhergegangenen Obliegenheiten Genüge geleistet hätte. Eine solche Einrichtung müsste durch das Gesez selbst gemacht werden: das Gesez schriebe in derselben sich selbst ein Gesez vor, und ein solches, in sich selbst zurückgehendes, Gesez nennt man ein *constitutionelles*.

VI.) Wenn nur die angezeigte Ordnung in der Anwendung der öffentlichen Gewalt selbst durch ein Zwangsgesez gesichert ist, so ist die allgemeine Sicherheit, und die ununterbrochne Herrschaft des Rechts fest gegründet. Aber wie soll diese Ordnung selbst gesichert werden?

Wenn, wie hier noch immer vorausgesezt ist, die ganze Gemeine die ausübende Gewalt in den Händen hat, welche andere Macht soll dieselbe nöthigen, ihr eignes Gesez über die Zeitfolge in der Anwendung dieser Gewalt zu halten? Oder, wenn man nimmt, dass die Gemeine, aus gutem Willen und aus Anhänglichkeit an die Verfassung, jenes constitutionelle Gesez eine Zeit lang hielte, und, da sie Einem Beeinträchtigten sein Recht verschaffen nicht gekonnt, oder nicht gewollt, die Rechtspflege wirklich solange aufhielte, so würden die daraus entstehenden Unordnungen in kurzem so gross werden, dass die Gemeine aus Noth gegen ihr Grundgesez würde handeln, und, ohne die alten Vergehungen zu bestrafen, nur schnell über die

nungen würde herfallen müssen. Der Stillstand der Gesetze wäre die Strafe ihrer Trägheit, Nachlässigkeit oder Partheylichkeit; und wie sollte sie genöthigt werden, sich selbst diese Strafe zuzufügen, und sie zu tragen? — Die Gemeine wäre über die Verwaltung des Rechts ihr eigner Richter. Sie würde, solange die Unsicherheit nicht weit eingerissen wäre, aus Bequemlichkeit, oder Partheylichkeit vieles hingehen lassen; und wenn sie denn nun dadurch sich vergrössert, und den Mehresten fühlbar geworden wäre, so würde sie mit einer ungerechten und leidenschaftlichen Strenge, über die durch die bisherige Nachsicht dreist gemachten, und dieselbe auch für sich hoffenden Verbrecher herfallen, welche ihr Misgeschik gerade in diese Epoche des Erwachens des Volks geworfen hätte; bis das Schrecken überhand genommen hätte, das Volk wieder einschliefe, und der Kreislauf wieder von vorn angienge. Eine solche Verfassung, die *demokratische*, in der eigentlichsten Bedeutung des Worts, wäre die aller unsicherste, die es geben könnte, indem man nicht nur, wie ausser dem Staate, immerfort die Gewaltthätigkeiten Aller, sondern von Zeit zu Zeit auch die blinde Wuth eines gereizten Haufens, der im Namen des Gesetzes ungerecht verführe, zu fürchten hätte.

Das aufgegebne Problem ist sonach noch nicht gelös't, und der Zustand der Menschen in der beschriebenen Verfassung ist eben so unsicher, als er ohne sie war. Der eigentliche Grund davon ist der, dass die Gemeine, über ihre Verwaltung des Rechts überhaupt, zugleich *Richter und Parthey* ist.

Dadurch ist die Art der Auflösung gegeben. Ueber

her die Frage, wie die Gerechtigkeit überhaupt verwaltet werde, müssen Richter und Parthey getrennt werden, und die Gemeine kann nicht beides zugleich seyn.

Parthey kann die Gemeine in diesem Rechtshandel nicht seyn. Denn da sie über alles mächtig ist, und seyn soll, so könnte ein Richter über sie, seinen Ausspruch nie mit Gewalt durchsetzen. Sie müsste sich seinem Ausspruche gutwillig unterwerfen. Dann aber gilt ihr die Gerechtigkeit über alles; wenn aber dies als in der Regel vorauszusetzen wäre, so bedürfte es keines Richtens, und der Richter wäre auch in der That keiner, sondern nur ein Rathgeber. Will die Gemeine das Recht nicht, so unterwirft sie sich nicht, da sie nicht gezwungen werden kann; rükt dem unwillkommenen Erinnerer Verblendung oder Treulosigkeit vor, und bleibt nach, wie vor, ihr eigener Richter.

Wir fassen alles zusammen: Ob die Staatsgewalt zwekmäſsig angewendet werde, darüber muſs nach einem Gesetze gerichtet werden. In diesem Rechtshandel kann nicht dieselbe (physische, oder mystische) Person Richter, und Parthey zugleich seyn. Aber *Parthey* kann die Gemeine, die doch in diesem Rechtshandel Eins von beiden seyn muſs, nicht seyn; sie kann sonach — ist die wichtige Folgerung, die wir machen — die öffentliche Gewalt nicht in den Händen behalten; weil sie ausserdem, als Parthey, sich vor einen höhern Richterstuhl müſste stellen lassen.

(Es liegt alles daran, daſs man sich von der Bündig-

digkeit des geführten Räsonnements überzeuge, denn es enthält die, soviel mir bekannt ist, noch nirgends gelieferte strenge Deduktion der absoluten Nothwendigkeit einer Repräsentation, aus reiner Vernunft, und zeigt, dafs diese nicht etwa nur eine nüzliche und weise, sondern eine durch das Rechtsgesez absolut geforderte Einrichtung ist, und dafs die Demokratie in dem oben erklärten Sinne des Worts nicht etwa nur eine unpolitische, sondern eine schlechthin rechtswidrige Verfassung ist. Dafs die Gemeine nicht Richter und Parthey zugleich seyn könne, dürfte am wenigsten Zweifel erregen; vielleicht aber dies, dafs über die Anwendung der öffentlichen Gewalt schlechterdings Rechenschaft abgelegt werden müsse. Aber dies geht aus allem bis jezt gesagtem hervor. Ieder Einzelne, der in den Staat tritt, mufs von der Unmöglichkeit überzeugt werden, dafs er je dem Gesetze zuwider behandelt werde. Aber diese Unmöglichkeit ist nicht, wenn der Verwalter des Gesetzes nicht selbst zur Rechenschaft gezogen werden kann.)

Also die Gemeine müfste die Verwaltung der öffentlichen Macht veräussern, sie auf eine, oder Mehrere besondere Personen, übertragen, die ihr aber über die Anwendung derselben verantwortlich blieben. Eine Verfassung, wo die Verwalter der öffentlichen Macht keine Verantwortlichkeit haben, ist eine *Despotie.*

Es ist sonach ein Fundamentalgesez jeder vernunft- und rechtmäfsigen Staatsverfassung, dafs die *exekutive Gewalt*, welche die nicht zu trennende richterliche, und ausübende im engern Sinne, unter sich

be-

begreift; und *das Recht der Aufsicht, und Beurtheilung, wie dieselbe verwaltet werde*, welches ich das *Ephorat*, im weitesten Sinne des Worts, nennen will, getrennt seyen; dass die leztere der gesammten Gemeinde verbleibe, die erstere aber bestimmten Personen anvertraut werde. Kein Staat darf sonach *despotisch*, oder *demokratisch* regiert werden.

Es ist über die Trennung der Gewalten (pouvoirs, der Theile einer, und eben derselben öffentlichen Gewalt) viel geredet worden. Die legislative Gewalt müsse von der exekutiven getrennt werden, hat man gesagt; aber in diesem Satze scheint etwas unbestimmtes zu liegen.

Es ist wahr, für jede bestimmte Person, wird das bestimmte positive Gesez der *Form nach*, *Gesez* und verbindend, lediglich dadurch, dass sie sich demselben unterwirft, d. h. dass sie erklärt: ich will in diesem bestimmten Staate, der diese bestimmte Volksmenge, diesen Boden, diese Erwerbsmittel u. s. f. hat, leben. Aber das *Materiale* des Civilgesetzes wenigstens (über andere Zweige der Gesezgebung wird besonders geredet werden), geht aus der blossen Voraussetzung, dass diese bestimmte Menschen Menge, an diesem bestimmten Orte, *rechtlich* neben einander leben wolle, hervor; und jeder unterwirft sich durch die zwei Worte: ich will unter euch leben, *allen* gerechten Gesetzen, die in diesem Staate je gegeben werden können. Da den Verwaltern der exekutiven Gewalt aufgelegt ist, über das Recht überhaupt zu halten, und sie dafür (dass das Recht herrsche) verantwortlich sind, so muss ihnen von Rechtswegen über-

lassen

lassen werden, für die Mittel der Realisation des Rechts Sorge zu tragen; und sonach auch die Verordnungen selbst zu entwerfen; welche eigentlich keine neuen Gesetze, sondern nur bestimmtere Anwendungen des einigen Grundgesetzes sind, welches so lautet: diese bestimmte Menschen Menge soll rechtlich neben einander leben. Wenden die Gewalthaber jenes Grundgesez unrichtig an, so werden sehr bald Unordnungen entstehen, die sie der Verantwortung aussetzen; und sie sind sonach genöthigt, gerechte, von jedem verständigen zu billigende, Gesetze zu geben.

Ganz zwecklos, und sogar nur scheinbar möglich, ist die Trennung der richterlichen, und der ausübenden Gewalt, (die leztere im engern Sinne des Worts genommen.) Muſs die ausübende Gewalt, ohne Widerrede, den Ausspruch der richterlichen ausführen, so ist die unumschränkte Gewalt in der Hand des Richters selbst, und die zwei Gewalten sind nur scheinbar in den Personen getrennt; von denen aber die der Vollzieher gar keinen Willen, sondern nur, durch einen fremden Willen geleitete, physische Kraft hat. Hat aber die ausübende Gewalt das Recht des Einspruchs, so ist sie selbst richterliche Gewalt, und sogar in der lezten Instanz, und die beiden Gewalten sind abermals nicht getrennt. — Unsern Untersuchungen zu Folge ist die exekutive Gewalt, im weitesten Sinne des Worts, und das Ephorat, zu trennen. Die erstere umfaſst die gesammte öffentliche Gewalt in allen ihren Zweigen; aber sie muſs über die Verwaltung derselben dem Ephorate (dessen Begriff hier bei weitem noch nicht vollständig bestimmt ist), verantwortlich gemacht werden.)

Die

Die Personen, denen die exekutive Macht anvertraut wird, sind, nach der gewöhnlichen Eintheilung, entweder Eine, in der recht - und gesezmäſsigen *Monarchie*, oder ein durch die Constitution organisirter Körper, in der *Republik*, (im engern Sinne des Worts); oder bestimmter, es ist, da Einer nie alles thun kann, immer ein Corps, welches die exekutive Gewalt in den Händen hat; wobei der Unterschied nur der ist; daſs, wenn die Einstimmigkeit nicht Statt findet, der Streit, entweder durch die Stimme eines immerwährenden Präsidenten (des Monarchen), von welcher keine Apellation Statt findet, oder durch eine Kollectivstimme, etwa durch die Stimmenmehrheit, entschieden werde. Hier ist eine mystische, oft auch wandelbare Person, (d. h. diejenige, welche durch ihre Zusammenstimmung die Stimmenmehrheit bilden, und den Streit, ohne daſs weiter appelliret werden könne, entscheiden, sind nicht immer dieselben physische Personen,) der immerwährende Präsident.

Ferner werden die Verwalter der exekutiven Gewalt, entweder für ihre Person gewählt, oder nicht. Im ersten Falle werden, entweder *alle*, oder nur *einige*, gewählt. Sie werden gewählt, unmittelbar durch die Gemeine, in der *Demokratie*, im engern Sinne des Worts, d. h. in der, die eine Repräsentation hat, und darum eine rechtmäſsige Verfassung ist. Wenn *alle* obrigkeitliche Personen, unmittelbar durch die Gemeine, gewählt werden, ist es eine *reine*, wo nicht, eine *gemischte Demokratie*. Das Corps der Gewalthaber kann auch durch Wahl sich selbst ergänzen, in der *Aristokratie*; durchgängig, in der *reinen*; nur zum Theil,

so dafs das Volk unmittelbar einen Theil der Magistratspersonen wähle, in der *gemischten Aristokratie*, oder *Aristo-Demokratie*. Es kann auch ein immerwährender Präsident der Regierung für seine Person gewählt werden, im *Wählreiche*. In allen diesen Fällen geschieht die Wahl entweder aus der ganzen Gemeine, so dafs jeder Bürger wahlfähig sey, oder nur aus einem Theile derselben. Das Wahlrecht ist sonach beschränkt, oder unbeschränkt. Eine wahre Beschränkung des Wahlrechts könnte sich nur auf die Geburt der wahlfähigen gründen; denn, wenn jeder Bürger jede Würde im Staate erhalten, aber nur etwa stufenweise zu höhern hinauf steigen kann, so ist die Wahl nicht absolut, sondern nur relativ beschränkt. Wenn aber das Wahlrecht absolut beschränkt ist, und die Wahlfähigkeit sich auf die Geburt gründet, dann ist die Verfassung eine *erbliche Aristokratie*; und dies führt uns auf den zweiten, oben als möglich aufgestellten Fall, dafs nemlich die Repräsentanten, nicht jeder für seine Person, gewählt werden.

Es kann nemlich gebohrne Repräsentanten geben; entweder so, dafs sie, lediglich durch ihre Geburt, wirklich die Repräsentation erhalten; der Erbprinz in jeder erblichen Monarchie; oder, dafs sie durch dieselbe für die höchsten Staatsämter, wenigstens ausschliessend, wahlfähig sind; der Adel überhaupt in Monarchien, die Patrizier insbesondere in erblich-aristokratischen Republiken.

Alle diese Formen werden rechtskräftig durch das Gesez, d. i. durch den ursprünglichen Willen der Gemeine, die sich eine Constitution giebt. Alle sind, wenn nun ein Ephorat vorhanden ist, rechtsgemäfs,

und

und können, wenn nur dieses gehörig organisirt, und wirksam ist, allgemeines Recht im Staate hervorbringen, und erhalten.

Welches für einen bestimmten Staat die bessere Regierungsverfassung sey, ist keine Frage der Rechtslehre, sondern der Politik; und die Beantwortung derselben hängt von der Untersuchung ab, unter welcher Regierungsverfassung das Ephorat am kräftigsten wirken werde.

Wo das Ephorat noch nicht eingeführt ist, oder, weil die Mehrern noch Barbaren sind, nicht eingeführt werden kann, ist sogar die erbliche Repräsentation die zweckmäſsigste, damit der ungerechte Gewalthaber, der Gott nicht scheuet, und kein menschliches Gericht zu scheuen hat, wenigstens die Rache fürchte, die durch alle seine Vergehungen sich über seine vielleicht schuldlose Nachkommenschaft häuft, und dem nothwendigen Gange der Natur nach ganz sicher auf ihr Haupt fallen wird.

VII.) Die Personen, welchen die Gemeine die Ausübung der öffentlichen Gewalt angeboten, müssen dieselbe angenommen, und sich vor ihrem Gerichte verantwortlich über die Anwendung derselben gemacht haben; ausserdem wären sie nicht Repräsentanten, und die Gewalt wäre ihnen nicht übertragen.

Diese Annahme kann nur freiwillig geschehen: und beide Partheyen müssen sich in der Güte vereinigen. Denn obwohl im Rechtsgesetze die Nothwendigkeit liegt, daſs eine öffentliche Gewalt, und ausdrücklich dazu bestellte Verwalter derselben, seyn sollen;

mit-

mithin auch allerdings das Recht Statt findet, jeden zu zwingen, dafs er seine Stimme, über die Einrichtung einer solchen Gewalt gebe; so sagt doch das Rechtsgesez darüber nichts, welchen bestimmten Personen diese Gewalt übergeben werden solle.

Gerade, wie wir oben, bei der Untersuchung des Eigenthumsvertrags folgerten, folgern wir auch hier. Da das Rechtsgesez überhaupt nicht anwendbar ist, ohne Errichtung einer öffentlichen Gewalt, diese aber nicht, ohne dafs sie bestimmten Personen übertragen werde; so findet ein Zwangsrecht Statt auf jeden, dafs er zur Ernennung solcher Personen seine bestimmte Stimme gebe; ferner, dafs er sich, wenn die Wahl auf ihn fallen sollte, bestimme, ob er das Amt annehmen wolle, oder nicht. Die Wahl, dies heifst hier, die Bestimmung, wie überhaupt in diesem Staate die Repräsentation besezt werden solle, der ganze Theil der Constitution über diesen Gegenstand, mufs, durch absolute *Uebereinstimmung aller*, zu Stande gebracht seyn. Denn ob es gleich ein Zwangsrecht überhaupt giebt, dafs jeder in eine bürgerliche Verfassung trete, so giebt es doch kein Zwangsrecht, dafs er bestimmt in diese trete. Da nun durch die Personen der Gewalthabenden, und durch das Gesez, welches festgesezt, wie dieselben gewählt werden sollen, der Staat ein bestimmter Staat wird, so findet kein Recht Statt, den andern zu nöthigen, den, oder die von mir anerkannten Repräsentanten, gleichfals für die seinigen anzuerkennen. Können sie sich nicht vergleichen, so wird die grössere, und darum stärkere, Menge sich behaupten an diesem Orte im Raume, und die andern werden,

den, da sie an demselben nicht länger geduldet werden können; die Wahl haben, entweder der Stimmenmehrheit beizutreten, wodurch die Wahl einstimmig wird, oder zu entweichen, mithin sich gar nicht mehr zu dieser Verbindung zu zählen, wodurch die Wahl abermals einstimmig wird. So wie überhaupt ein Vertrag dadurch, aber auch *nur* dadurch, unverbrüchlich, und unabänderlich wird; daſs ohne denselben ein rechtliches Verhältniſs nicht möglich wäre, so ist es auch mit dem Vertrage, in welchem der Staat die exekutive Gewalt an bestimmte Personen überträgt, und den wir den Uebertragungscontract nennen wollen.

Wer die öffentliche Gewalt einmal übernommen hat, darf sie nicht einseitig, sondern nur mit Bewilligung der Gemeine, wieder niederlegen, weil durch sein Abtreten, die Herrschaft des Rechts wenigstens unterbrochen, oder wohl gar unmöglich dürfte gemacht werden, wenn seine Stelle nicht füglich wiederbesezt werden könnte. Eben so wenig darf die Gemeine den Vertrag mit ihm einseitig aufheben: denn die Staatsverwaltung ist sein Stand im Staate, sein ihm angewiesener Besiz, und er hat, inwiefern er, zu Folge des Vertrags, diesen hat, keinen andern; als allen Staatsbürgern ihr Eigenthum angewiesen wurde, wurde ihm für seine Person dieses angewiesen; mithin würde ein *rechtliches Verhältniſs* desselben mit dem gemeinen Wesen, durch die einseitige Aufhebung, unmöglich. Will er es aber sich gutwillig gefallen lassen, und mit der Gemeine über einen Ersaz sich vereinigen, so mag er das wohl thun.

Ferner — da der Verwalter der öffentlichen Gewalt

walt für Recht und Sicherheit in diesem Vertrage sich verantwortlich macht, so muſs er sich nothwendig die Macht, und den freien Gebrauch derselben, ausbedingen, die ihm zu diesem Zwecke erforderlich scheint, und jedesmal erforderlich scheinen wird: und sie muſs ihm zugestanden werden. Es muſs ihm das Recht zugestanden werden, das, was zur Beförderung des Staatszwecks von jedem beigetragen werden solle, zu bestimmen; und mit dieser Macht völlig nach seinem besten Wissen, und seiner Ueberzeugung zu verfahren. (Wir werden bald sehen, inwieweit dennoch diese Macht beschränkt werden müsse.) Die Staatsmacht muſs ihm also, ohne alle Einschränkung, zu freier Disposition unterworfen werden, wie aus dem Begriffe einer Staatsgewalt ohnedies folgt.

Die öffentliche Gewalt muſs, in jedem Falle, jedem Recht verschaffen, und die Ungerechtigkeit zurücktreiben und bestrafen. Sie macht sich dafür verantwortlich, und eine unentdeckte Gewaltthätigkeit hat für den Staat, und für ihre Person, die traurigsten Folgen. Die Verwalter derselben müssen daher die Macht, und das Recht haben, über die Aufführung der Bürger zu wachen; sie haben die *Polizeygewalt*, und die *Polizeygesezgebung*.

Daſs jeder sein Rechtsurtheil im Bürgervertrage, ohne allem Vorbehalt, dem Urtheile des Staats, unterworfen habe, und da jezt ein Verwalter der Macht desselben gesezt ist, diesem unterwerfe, daſs dieser sonach nothwendig ein Richter sey, von welchem keine Appellation Statt findet, geht schon aus dem obigen hervor.

VIII.) Unter welches Zwangsgesez soll nun diese höchste Staatsgewalt selbst gebracht werden, damit es ihr unmöglich sey, irgend etwas anders zu bewirken, als das Recht, zugleich aber auch nothwendig, dasselbe in allen Fällen zu bewirken?

Es ist oben im allgemeinen der Saz aufgestellt worden: es muſs physisch unmöglich seyn, daſs die öffentliche Macht, oder hier, die Verwalter derselben einen andern Willen haben, als den des Rechts. Das Mittel, wie dies zu erreichen sey, ist im allgemeinen gleichfals schon angegeben worden. Ihr Privatzweck, der Zweck ihrer eignen Sicherheit und ihres Wohlseyns, muſs an den gemeinsamen Zweck gebunden, und nur durch seine Erreichung zu erreichen seyn. Sie müssen gar kein anderes Interesse haben können, als das, den gemeinsamen Zweck zu befördern.

Das Recht ist blos *formal*; es muſs also gar kein *materiales* Interesse für ihre Richtersprüche, kein Interesse, daſs dieselben in diesem, oder jenem Falle, gerade so ausfallen, bei ihnen Statt finden können. Es muſs ihnen nur daran liegen können, daſs sie dem Rechte gemäſs seyn, keinesweges, wie sie lauten.

Sie müssen daher zuförderst in allen ihren Privatzwecken, d. i. in Absicht ihrer Bedürfnisse völlig unabhängig seyn, von allen Privatpersonen. Sie müssen ihr reichliches sicheres Auskommen haben, so daſs ihnen keine Privatperson Wohlthaten erweisen könne, und daſs alles, was man ihnen anbieten könnte, in Nichts verschwinde.

Die

Die Verwalter der exekutiven Macht müssen, um nicht zur Partheylichkeit verleitet zu werden, so wenig Freundschaften, Verbindungen, Anhänglichkeiten unter Privatpersonen haben, als irgend möglich.

Der oben aufgestellte Grundsaz, um für alle Einzelnen, in allen Fällen, gleiches Recht zu erzwingen, war der: dafs das Gesez der Zeitfolge nach richte, und über keinen künftigen Fall entscheide, ehe es den vorhergegangenen abgethan. Nachdem jezt eine regelmäfsige Justizeinrichtung getroffen, die stets, und vielleicht mit mehrern Dingen zugleich, beschäftigt ist; manche Rechtsstreitigkeiten leichter zu entscheiden seyn dürften, als andere, und überhaupt alles daran liegt, dafs keine Zeit verloren gehe, so mufs dies Gesez, so wie es aufgestellt ist, wegfallen. Aber dafs die Justiz wirklich in der Untersuchung aller bei ihr angebrachten Klagen begriffen sey, mufs sie stets nachweisen können: ferner ist es schlechthin nothwendig, dafs nach Art der Rechtsstreitigkeiten eine bestimmte Zeit festgesezt sey, binnen welcher eine jede geendigt seyn müsse; widrigenfals das Gesez, nach obigem Grundsatze, seine Macht verlieren würde. Ohne diese Einrichtung liefse sich gar nicht ausmachen, ob wirklich einem jeden sein Recht widerführe; und die Klage über versagtes Recht fände gar nicht Statt, indem der Richter, durch Vertröstung auf die Zukunft, die Klagenden immer zur Ruhe verweisen könnte.

Aber folgendes ist ein sicheres Kriterium, ob das Recht so, wie es soll, verwaltet werde. Die Urtheile, und das ganze Verfahren der Gewalthaber, dürfen sich nie widersprechen; wie sie einmal, in einem Falle verfahren sind, so müssen sie, in demselben Falle,

immer

immer verfahren. Jede ihrer öffentlichen Handlungen muſs zum unverbrüchlichen Gesez werden. Dies bindet sie an das Recht. Sie können nie ungerecht verfahren wollen, denn sie müſsten es von nun an, in dem gleichen Falle, immer, und daraus würde bald die merklichste Unsicherheit entstehen. Oder, wenn sie von ihrer ersten Maxime abzugehen gezwungen sind, so sieht sogleich jeder, daſs ihr Verfahren ungerecht war.

Damit diese Beurtheilung möglich sey, müssen alle Verhandlungen der Staatsgewalt, mit allen Umständen und Gründen der Enstcheidung, ohne Ausnahme, die höchste Publicität haben; wenigstens nachdem jede geschlossen ist. Denn es wäre möglich, daſs die Gewalt, in Polizeysachen hier und da, verborgen zu Werke gehen müſste, um den Zweck der öffentlichen Sicherheit, für dessen Erreichung sie der Gemeine verantwortlich ist, zu befördern. Dies muſs ihr erlaubt seyn, aber, nach Erreichung desselben, darf sie kein Geheimniſs mehr aus ihrem Verfahren machen. Aber ihr Zweck ist erreicht; wenn sie den Richterspruch thut, und ausführt.

IX.) Wenn die Gewalthaber ihr Amt, nach den angezeigten Gesetzen verwalten, so herrscht Recht, Gerechtigkeit und Sicherheit, und jedem ist die seinige beim Eintritt in den Staat vollkommen garantiert. Aber wie sollen, da man sich keinesweges auf Treu und Glauben hinzugeben gedenkt, die Gewalthaber selbst genöthigt werden, sich nach diesen Gesetzen zu halten? Dies ist die lezte Aufgabe des zu lösenden Problems einer vernunftmäſsigen Staatsverfassung.

Die exekutive Gewalt richtet in der lezten Instanz;

stanz; es findet keine Appellation von ihrem gesprochnen Endurtheile Statt, es *darf* niemand, da diese Inappellabilität Bedingung alles rechtlichen Verhältnisses ist, und es *kann* niemand, da sie die Uebermacht, gegen welche alle Privatmacht unendlich klein ist, in den Händen hat, ihre Urtheile ungültig machen, oder die Ausübung derselben, aufhalten. Das präsumtive, als sicheres Recht constituirte Recht, hat in der Person der für untrüglich erklärten Richter gesprochen. Hierbey muſs es sein Bewenden, und der Rechtsspruch muſs seinen unfehlbaren Erfolg in der Sinnenwelt haben.

Klare Beweise, daſs das Constitutionsgesez des Rechts verlezt sey, sind nur folgende zwei: 1.) daſs das Gesez in irgend einem Falle, binnen der bestimmten Zeit, keine Ausübung finde. 2.) daſs die Verwalter der öffentlichen Macht sich selbst widersprechen, oder eben, um sich nicht zu widersprechen, offenbare Ungerechtigkeiten begehen müssen.

Ferner ist erwiesen, daſs es nur die Gemeine sey, die die Verwalter der exekutiven Macht richten könne? Aber die Schwierigkeit ist die: Wo ist denn die Gemeine, und was ist sie? Ist sie denn etwas mehr, als ein bloſser Begriff: oder, wenn sie etwas mehr seyn soll, wie ist sie denn zu realisiren?

Vor dem Richterstuhle der öffentlichen Gewalt, und da dieser Richterstuhl ununterbrochen fortdauert, ununterbrochen fort, sind alle Mitglieder des Staats nur Privatpersonen, und keine Gemeine: und jeder ist immerfort der Obergewalt unterworfen. Eines jeden Wille ist nur sein Privatwille, und der einzige Aus-

druck

druck des gemeinsamen Willens ist eben der Wille der Obergewalt. Die Gemeine hat keinen abgesonderten Willen, und es ist gar keine Gemeine realisirt, bevor dieselbe nicht ihren Willen von dem Willen der exekutiven Gewalt abgetrennt, und ihre Erklärung, daſs der Wille derselben immer ihr eigner Wille sey, zurückgenommen hat.

Aber wie kann dies geschehen? Keine Privatperson darf sagen: die Gemeine soll sich versammlen, alle Einzelnen die bis jezt nur Privatpersonen sind, sollen zusammentreten, und Gemeine seyn; denn wenn der Wille dieses Einzelnen, mit dem der Gewalthaber, der ja immerfort den gemeinsamen Willen repräsentiret, nicht übereinstimmt, so ist er ein Privatwille, ein gegen den gemeinsamen Willen sich auflehnender, ihm widersprechender Wille, mithin Rebellion, und muſs auf der Stelle, als solche, bestraft werden. Aber er wird mit dem Willen der Gewalthaber nie übereinstimmen, und diese werden nie die Gemeine versammlen wollen. Entweder, sie sind sich ihrer gerechten Verwaltung bewuſst; so ist es ganz gegen den ursprünglichen gemeinsamen Willen, daſs ohne Noth die Einzelnen, in ihren Privatgeschäften gestört werden, und in dem Gange des Rechts ein Aufenthalt geschehe. Oder sie sind sich ihres Unrechts bewuſst; so ist nicht zu glauben, daſs sie die Gewalt, die sie jezt noch in den Händen haben, aufgeben, und ihren Richter selbst zusammenrufen werden. Sie bleiben sonach immerfort ihre eignen Richter; sie haben keinen Richter über sich zu fürchten, weil seine Realität von ihnen selbst abhängt; und die Verfassung

bleibt,

bleibt, vor wie nach, despotisch. — Kurz: nur die Gemeine selbst kann sich als Gemeine deklariren; sie müßste mithin Gemeine seyn, ehe sie ist, welches, aufgestellter Weise, sich widerspricht.

Der Widerspruch ist nur so zu heben: *Das Volk wird durch die Constitution, im voraus, auf einen bestimmten Fall, als Gemeine erklärt.*

Durch dieses constitutionelle Gesez könnte, welches der zunächst jedem sich darbietende Fall ist, verordnet werden, daſs das Volk zu gewissen, bestimmten Zeiten, regelmäſsig, sich versammle, und sich von den Magistratspersonen Rechenschaft über die Staatsverwaltung ablegen lasse. Eine solche Einrichtung ist ausführbar in kleinen Staaten, besonders republikanischen, wo die Volksmenge nicht sehr zerstreut wohnt, daher leicht, und ohne groſsen Zeitverlust sich versammlet, auch die Staatsverwaltung einfach, und leicht zu übersehen ist. Und doch verliert auch hier diese groſse Rechtshandlung, durch die Gewöhnung an sie von ihrer Würde; man hat Zeit, seine Maasregeln auf sie zu nehmen, und das Resultat derselben ist gemeinhin, weniger der gemeinsame Wille, als der Privatwille ränkevoller, und ehrsüchtiger Partheyen. In einem Staate von beträchtlicher Gröſse aber — und es ist in mehrern Rücksichten zu wünschen, daſs die Staaten nicht klein seyen — würde, abgerechnet, daſs auch die genannten Miſsbräuche in ihm nur ausgedehnter, und gefährlicher zum Vorschein kommen würden, jenes Gesez nicht einmal ausführbar seyn, indem wegen des damit nothwendig verbundnen Zeitverlusts, und Störung in den Privatgeschäften, die Sorge, sich

gegen

gegen Beeinträchtigung zu schützen, selbst die gröſste Beeinträchtigung für das Volk werden würde.

Es läſst sich sonach als Princip festsetzen: *Die Gemeine muſs nie, ohne Noth, zusammengerufen werden: sobald es aber Noth thut, muſs sie sogleich beisammen seyn, und sprechen können, und wollen.*

Es ist nie Noth, daſs sie zusammentrete, und sie wird es auch nie wollen, ehe nicht Recht, und Gesez ganz aufhört zu wirken; dann aber wird sie es müssen, und es sicherlich thun.

An das Recht jedes Einzelnen, muſs, in einem rechtmäſsigen Staate, Recht, und Gesez überhaupt geknüpft seyn; also das Gesez muſs, wo es offenbar nicht gewirkt hat, wie es sollte, (d. h. wenn, in der bestimmten Zeit, über einen Rechtshandel, nicht gesprochen worden, oder, wenn die Anwendung der Gewalt sich mit sich selbst in Widerspruch befindet, oder wenn sonst die Ungerechtigkeit, und Gewaltthätigkeit klar ist) ganz aufgehoben werden.

Wer soll nun urtheilen, ob dieser Fall vorhanden sey? Nicht die Gemeine; denn sie ist nicht versammlet; nicht die Staatsgewalt, denn sie wäre dann Richter in ihrer eignen Sache. Noch weniger der, der Unrecht gelitten zu haben glaubt, denn er wäre gleichfals Richter in seiner eignen Sache. Also — es muſs ausdrücklich, *für diese Beurtheilung, eine besondere Gewalt durch die Constitution errichtet werden.*

Diese Gewalt müſste die fortdauernde Aufsicht, über das Verfahren der öffentlichen Macht haben, und wir können sie sonach *Ephoren* nennen.

Die

Die exekutive Gewalt ist keinem Menschen verantwortlich, als der versammleten Gemeine; die Ephoren können daher die Gewalthaber nicht vor ihrem Richterstuhl ziehen, aber sie müssen den Gang der Geschäfte beständig beobachten, und sonach auch das Recht haben, Erkundigungen einzuziehen, wo sie können. Die Ephoren dürfen die Urtheile der Gewalthaber nicht aufhalten; da von denselben keine Appellation Statt findet. Sie dürfen eben so wenig in irgend einer Angelegenheit selbst Recht sprechen, da jener Magistrat der alleinige Richter im Staate ist. *Die Ephoren haben sonach gar keine exekutive Gewalt.* *)

Aber sie haben eine *absolut prohibitive* Gewalt; nicht die Ausführung dieses oder jenes *besondern* Rechtsschlusses zu verbieten, denn dann wären sie Richter, und die exekutive Gewalt wäre nicht inappellabel; sondern allen Rechtsgang, von Stund an, aufzuheben, die öffentliche Gewalt gänzlich, und in allen ihren Theilen zu suspendiren. Ich will diese Aufhebung aller Rechtsgewalt nennen das *Staatsinterdikt* (nach Analogie des kirchlichen Interdikts. Die Kirche hat dieses untrügliche Mittel, den Gehorsam derer, die ihrer bedürfen, zu erzwingen, längst erfunden.)

Es ist sonach Grundsaz der recht- und vernunftmäſsigen Staatsverfassung, daſs der *absolut positiven* Macht

*) Darin ist das hier aus reiner Vernunft deducirte *Ephorat* (im engern Sinne des Worts) gänzlich unterschieden von dem Ephorate in der Spartanischen Verfassung, von der Staatsinquisition zu Venedig, u. dergl. Die *Volkstribunen* in der Römischen Republik hatten mit demselben noch die meiste Aehnlichkeit.

Macht eine *absolut negative* an die Seite gesezt werde.

Da die Ephoren gar keine Macht in den Händen haben, die exekutive Gewalt aber eine unendliche Uebermacht, so dürfte man fragen, wie denn die erstern die leztere zwingen könnten, auf ihren blofsen Befehl ihre Funktionen einzustellen. Aber dieser Zwang findet sich von selbst. Denn durch die öffentlich angekündigte Suspension, wird alles, was sie von diesem Augenblicke an entscheiden, als ungültig, und rechtsunkräftig angekündiget; und es ist natürlich, dafs keine von nun an, von ihr verfällte Parthey, sich ihrem Urtheile wird unterwerfen wollen, eben so wie keine, die ihre Sache vor ihrem Richterstuhle gewonnen, sich auf dieses Urtheil verlassen wird.

Ferner werden, durch das Interdikt, die bisherigen Verwalter der exekutiven Macht für blofse Privatpersonen, und alle ihre Befehle, Gewalt zu brauchen, für rechtsunkräftig erklärt. Iede auf ihrem Befehl, von der Stunde des Inderdikts an, begangene Gewaltthätigkeit, ist Widerstand gegen den, durch die Ephoren erklärten gemeinsamen Willen, mithin Rebellion, mufs als solche bestraft werden, und wird ganz gewifs also bestraft, wie wir sogleich sehen werden.

Haben die Magistratspersonen für ihre Widersezlichkeit eine härtere Strafe zu erwarten, als ihnen ohnedies bevorsteht, wenn sie vor der Gemeine sachfällig werden? Dies kann nicht seyn, denn dann erwartet sie ohnedies die höchste: aber sie geben durch Wi-

dersezlichkeit eine Sache schon verloren, die sie noch immer gewinnen können; und ziehen sich schon durch dieselbe, vor aller Untersuchung, über den Grund des auferlegten Interdikts, die höchste Strafe zu, der sie vielleicht noch hätten entgehen können. Sie werden sonach schwerlich sich widersetzen.

Die Ankündigung des Interdikts ist zugleich die Zusammenberufung der Gemeine. Dieselbe ist, durch das gröſste Unglük, das sie betreffen könnte, gezwungen, sich sogleich zu versammlen. Die Ephoren sind, der Natur der Sache nach Kläger, und haben den Vortrag.

Die Gemeine soll zusammen kommen; dadurch wird nun nicht etwa gesagt, daſs alle Menschen, aus allen Theilen des vielleicht sehr ausgedehnten Reichs, sich auf einem Platze versammlen sollen, welches in mehrern Fällen ganz unmöglich seyn dürfte; sondern nur, daſs alle sich zu der vorhabenden Untersuchung, über welche gar wohl in jeder Stadt, und jedem Dorfe des Reichs berathschlagt werden kann, sich vereinigen, und jeder seine Stimme gebe. Wie es einzurichten ist, um das Resultat des gemeinsamen Willens rein zu bekommen, ist eine Frage der Politik, und keinesweges der Rechtslehre. Doch ist es, aus einem Grunde, den wir tiefer unten anführen werden, nothwendig, daſs bei dieser Berathschlagung wirklich groſse Haufen des Volks, hier und da, auf einem Platze zusammen kommen.

Was die Gemeine beschlieſst, wird constitutionelles Gesez.

Es

Es ist daher zuförderst nothwendig, dafs sie, — ihr Urtheil über die Materie des Rechtsstreites mag nun ausfallen, wie es wolle, — beschliessen, dafs das angekündigte Interdikt der Form nach rechtskräftig seyn, und dafs die Widersezlichkeit dagegen als Rebellion bestraft werden solle. Beschlössen sie das Gegentheil, so höben sie alles Interdikt, mithin auch alle Wirksamkeit des Ephorats, sonach das Ephorat, dem Wesen nach, selbst auf, und beschlössen über sich eine Obergewalt, die keine Verantwortlichkeit hätte, mithin eine Despotie, welches gegen das Rechtsgesez ist, und überhaupt sich nicht erwarten läfst. Sie werden es nicht thun, weil das Recht an ihren Vortheil gebunden ist.

Ferner, was die Materie des Rechtshandels anbelangt, so wird ihr Urtheil nothwendig gerecht, d. i. dem ursprünglichen gemeinsamen Willen, gemäfs seyn. Wenn sie den Magistrat, der der Anklage der Ephoren zu Folge etwas ungestraft gelassen hat (über das *Faktum* kann und mufs kein Zweifel obwalten, und dafür haben die Ephoren zu sorgen), lossprechen, so beschliessen sie dadurch, das dies nie bestraft werden, sondern eine rechtmäfsige Handlung seyn solle, die gegen jeden von ihnen auch verübt werden könne. Wenn die exekutive Gewalt eines Widerspruchs in ihrem Verfahren, oder einer offenbaren Ungerechtigkeit angeschuldigt worden, und sie erklären, es sey da kein Widerspruch oder keine Ungerechtigkeit, so machen sie die schwankende, oder offenbar rechtswidrige Maxime, nach welcher gerichtet worden, zu einem Grundgesetze des Staats, nach welchem jeder unter

ihnen auch behandelt werden will. Sie werden sonach, ohne Zweifel, die Sache reiflich überlegen, und sich vor einem ungerechten Spruche hüten.

Der verfällte Theil, es seyen die Ephoren, oder die exekutive Macht, ist des Hochverraths schuldig. Die erstern, wenn ihre Klage sich ungegründet befindet, haben den Rechtsgang, als die höchste Angelegenheit des gemeinen Wesens, aufgehalten; die leztern, wenn sie schuldig befunden werden, haben der Staatsgewalt sich zur Unterdrückung des Rechts bedient.

Keinem wird leicht die Verantwortlichkeit der Gewalthaber zu grofs scheinen: vielleicht aber die der Ephoren. Es hat ihnen nun einmal geschienen, könnte man sagen, dafs das Gesez in Gefahr sey; sie haben nach ihrem Gewissen gehandelt, und lediglich geirrt. — Aber das gleiche kann ja von den Gewalthabern auch gelten: — und überhaupt ist darauf zu antworten: der Irrthum ist hier so gefährlich, als der böse Wille, und das Gesez mufs mit gleicher Sorgfalt den erstern zu verhindern suchen, als es den leztern unterdrükt. Die weisesten unter dem Volke sollen zu Magistratspersonen, und ganz besonders alte, gereifte Männer zu Ephoren gewählt werden.

Ueberdies werden ja wohl die Ephoren mit den Gewalthabern, vor Ankündigung des Interdikts vorher, unterhandeln, dieselben zu vermögen suchen, dafs sie freiwillig, und ohne Aufsehen, die Ungerechtigkeit abstellen, oder gut machen; und schon allein dadurch werden sie sich eine gründliche Einsicht in den wahren Zusammenhang der Sache erwerben.

Der

Der Volksbeschlufs gilt zurück; die nach den Maximen, die durch ihn gemisbilligt werden, gefällten Urtheile werden vernichtet, und die dadurch beschädigten in ihren vorigen Stand wieder eingesezt; doch ohne Nachtheil ihrer Partheyen, welche auch nach, zwar ungegründetem, aber doch präsumtiven, Rechte gehandelt haben. Der Schade mufs von den Richtern, die ihn verursacht haben, ersezt werden. Der Grund dieser Gültigkeit auf das Vergangene ist folgender: der nach dem Richterspruche sachfällige durfte nicht davon appelliren, weil präsumirt werden mufste, dafs der Wille der Richter mit dem wahren gemeinsamen Willen übereinkomme: der Grund der Gültigkeit des Urtheils, war die Präsumtion seiner Gesezlichkeit. Jezt findet sich das Gegentheil: der Grund fällt weg, mithin auch das Begründete. Ienes Urtheil ist so gut als nicht gesprochen.

Die positive, und negative Macht, die Exekutoren, und Ephoren sind, vor der versammleten Gemeine, zu richtende Partheyen, mithin können sie selbst nicht Richter seyn in ihrer Sache, und gehören nicht zur Gemeine, die man in dieser Rücksicht nun auch das *Volk* nennen kann. — Die Ephoren instruiren den Prozefs, wie oben bemerkt worden, und sind insofern Kläger; die Exekutoren verantworten sich, und sind insofern die Beklagten.

Inwiefern gehören die Magistratspersonen zum Volke? Diese Frage hat man, wie bei mehrern Fragen geschehen ist, im Allgemeinen aufgeworfen, und im Allgemeinen, folglich einseitig, beantwortet, weil man zu bestimmen vergafs, unter welchen Umständen man sie beantwortet wissen wollte.

Hier

Hier haben wir die Antwort. Ehe sie gewählt wurden, waren sie nicht Magistratspersonen, waren sie gar nicht das, was sie jezt sind, sie waren etwas anders, und gehörten insofern zum Volke. Werden sie gleich für die Person als Repräsentanten gebohren, wie der Erbprinz, so haben sie nie dazu gehört. Die gebohrnen Aristokraten, oder der Adel, sind vor ihrer Wahl, zu einer Staatswürde, Privatpersonen, und gehören zum Volke. Sie sind nicht Magistratspersonen, sondern nur ausschliessend wahlfähig. Dafs ihre Stimme, wegen der zu befürchtenden Partheylichkeit für die exekutive Gewalt, keinen schädlichen Einflufs auf das Resultat des gemeinsamen Willens habe, dagegen hat die Constitution Sorge zu tragen, und wie es zu verhüten sey, ist eine Frage der Politik.

Sobald nur die Wahl auf sie fällt, wenn sie dieselbe auch noch nicht angenommen haben, sind sie schon ausgeschlossen vom Volke, denn sie unterhandeln jezt mit demselben, und sind in dieser Unterhandlung die eine Parthey, das Volk die andere. Erklären sie sich bestimmt, dafs sie das angetragne Amt nicht annehmen, so treten sie dadurch wieder unter das Volk zurück.

Nehmen sie dasselbe an, so sind sie dadurch auf immer ausgeschlossen vom Volke.

Da sie sich, für öffentliche Sicherheit und Recht, mit ihrer eignen Person, und ihrer eignen Freiheit, verantwortlich machen, so müssen sie bei der Gesezgebung mehr, als eine blos zustimmende, sie müssen eine entscheidende *negative* Stimme (ein Veto) haben;

d. h. es muſs ihnen im Uebertragungscontrakte frei stehen, zu sagen: nach solchen Gesetzen wollen wir nicht regieren; dann aber muſs es auch dem Volke frei stehen, zu sagen: willst du nicht nach Gesetzen regieren, die unsrer Einsicht nach gut sind, so regiere ein anderer.

Sobald der Uebertragungscontrakt geschlossen, geschieht mit ihm zugleich die Unterwerfung, und es ist, von nun an, keine Gemeine mehr da; das Volk ist gar kein Volk, kein Ganzes, sondern ein blosses Aggregat von Unterthanen: und die Magistratspersonen gehören dann auch nicht zum Volke.

Wird, auf die beschriebne Weise durch Ankündigung des Interdikts, die Gemeine versammlet, so sind die Magistratspersonen, erwiesener Maaſsen Parthey, und gehören abermals nicht zum Volke. Gewinnen sie den anhängigen groſsen Rechtshandel, so sind sie wieder Magistrate, und gehören abermals nicht zum Volke; verlieren sie ihn, so ist die einzig mögliche Strafe die Ausschliessung vom Staate, die Landesverweisung, sie gehören sonach abermals nicht zum Volke. Sie gehören demnach nie zu demselben, und werden durch den Uebertragungscontrakt auf immer davon ausgeschlossen.)

X.) An der absoluten Freiheit und persönlichen Sicherheit der Ephoren hängt die Sicherheit des Ganzen. Sie sind durch ihre Stelle bestimmt, der exekutiven, mit Uebermacht versehenen, Gewalt, das Gegengewicht zu halten. Sie müssen daher auf derst gar nicht von ihr abhängig werden können, in Rücksicht ihres Wohlseyns, und sonach vorzüglich gut, und

ihr

ihr gleich besoldet werden. Ferner sind sie, wie zu erwarten, den Nachstellungen und Drohungen dieser Gewalt ausgesezt, und haben keine Vertheidigung, ausser die Macht der Gemeine, die aber nicht beisammen ist. Ihre Person muſs daher durch das Gesez gesichert werden, d. i. sie müssen für unverlezlich (sacrosancti) erklärt werden. Die geringste Gewaltthätigkeit gegen sie, oder auch nur Androhung der Gewalt, ist *Hochverrath*, d. i. unmittelbarer Angriff auf den Staat. Blos er, von der exekutiven Gewalt erregt, ist schon an sich Ankündigung des Inderdikts; denn die exekutive Gewalt sondert dadurch unmittelbar, und klar ihren Willen ab, von dem gemeinsamen Willen.

Ferner, die Macht des Volks muſs die Gewalt, welche die Exekutoren in den Händen haben, ohne allem Vergleich, übertreffen. Könnte die leztere der erstem auch nur das Gegengewicht halten, so würde, falls die Exekutoren sich widersetzen wollten, wenigstens ein Krieg entstehen zwischen ihnen und dem Volke, der durch die Constitution unmöglich gemacht werden muſs. Wäre die exekutive Gewalt übermächtig, oder könnte sie es auch nur im Kriege werden, so könnte sie das Volk unterjochen, woraus eine unbedingte Sklaverei entstehen würde.

Daher ist es Bedingung der Rechtmäſsigkeit jeder bürgerlichen Verfassung, daſs, unter keinerlei Vorwand, die exekutive Gewalt eine Macht in die Hände bekomme, welche gegen die der Gemeine des geringsten Widerstandes fähig sey. Jeder Zweck muſs diesem, dem höchst möglichen Zwecke, dem der Erhaltung des Rechts überhaupt, aufgeopfert werden.

Ferner

Ferner ist es eben darum eine Hauptmaxime für eine vernunftmäfsige Constitution, und es sind dahin abzweckende Veranstaltungen zu treffen, dafs bei Versammlung der Gemeine allenthalben — etwa in den Provincialstädten des Landes — so grofse Haufen zusammen kommen, die den möglichen Versuchen der exekutiven Gewalt sich zu widersetzen, gehörigen Widerstand leisten können, dafs demnach sogleich, wie die Gemeine sich als Gemeine erklärt, eine sehr respektable Macht auf den Beinen sey.

XI.) Eine wichtige Frage hierbei ist noch folgende: wodurch ist denn der Volksbeschlufs zu bestimmen? Mufs Einstimmigkeit seyn, oder ist die Stimmenmehrheit hinreichend, und mufs die Minorität der Majorität sich unterwerfen?

Im Staatsvertrage überhaupt mufs Einstimmigkeit seyn, wie oben gezeigt worden. Jeder mufs für seine Person erklären, dafs er mit dieser bestimmten Volksmenge, in ein gemeines Wesen, zur Erhaltung des Rechts zusammentreten wolle.

In der Berathschlagung über die Wahl der Magistratspersonen verhielt sich die Sache schon anders. Die Minorität war freilich nicht verbunden, der Stimme der Majorität beizutreten; aber da sie der schwächere Theil wurde, konnte sie durch den stärkern genöthigt werden, diesen Plaz, auf welchem die Mehrheit nun ihre entworfene Constitution realisiren will, zu verlassen, und sich irgendwo anders ansässig zu machen. Will sie dies nicht, — und sie wird es um vieles nicht wollen — so wird sie der Stimme der Majorität beipflichten müssen. — Der Grund war der: weil

weil sie offenbar zu schwach seyn würde, um zu widerstehen. Es liegt demnach schon im Beweise, dafs auch hier eine sehr entscheidende Majorität vorhanden seyn müsse, so dafs der Ausschlag der Gewalt nicht zweifelhaft, und ein Krieg, der immer unrechtmäfsig ist, gar nicht zu befürchten sey: dafs es daher nicht etwa auf eine, oder ein paar Stimmen mehr oder weniger ankommen könne. Bis der erstere Fall eintritt, werden sie suchen müssen, sich unter einander zu vergleichen.

In der Berathschlagung über die Rechtmäfsigkeit oder Unrechtmäfsigkeit des Verfahrens der angeklagten exekutiven Gewalt, kann, unsern aufgestellten Prämissen nach, gar keine grofse Verschiedenheit der Meinungen herrschen. Zuförderst mufs das *Faktum* klar da liegen, und wird es, der Natur der Sache nach. Dann ist die Frage blos die: ist dies gerecht, oder nicht, soll dies zu ewigen Zeiten gesezlich für uns seyn, oder nicht? Sie ist kurz, und mit einem entscheidenden Ja, oder Nein zu beantworten. Es können daher nur *zwei* Meinungen obwalten, Bejahung oder Verneinung, und ein Drittes ist nicht möglich.

Nun ist, vorausgesezt, dafs die Bürger alle wenigstens die gemeine gesunde Urtheilskraft besitzen, über diese Frage sehr leicht zu entscheiden, und sie hat, wie schon oben gezeigt worden, so unmittelbare Beziehung auf jedes Einzelnen Wohl oder Wehe, dafs sie, der Natur der Sache nach, fast immer ganz einstimmig wird beantwortet werden, und dafs man im Voraus annehmen kann, dafs derjenige, der sie anders beantwortet, als die Menge, entweder des gemeinen Urtheils nicht mächtig, oder partheyisch sey. Es wird

den

den verständigern obliegen, die von der ersten Klasse in der Güte zu berichtigen, und sie zur allgemeinen Meinung zu bringen. Ist es nicht möglich, sie zu überzeugen, so machen sie sich sehr verdächtig, unter die leztere Klasse zu gehören, und schädliche Bürger zu seyn. Können sie sich mit dem Ausspruche der Majorität gar nicht vereinigen, so sind sie allerdings nicht verbunden, ihre Sicherheit von einem Gesetze abhängen zu lassen, das sie nicht für Recht erkennen: aber unter einem Volke, das nach diesem Gesetze sich richten läfst, können sie auch nicht länger leben; sie müssen sich daher aus den Grenzen des Staats wegbegeben, — doch unbeschadet ihres Eigenthums, inwieferne dasselbe absolutes Eigenthum ist, und sie es mit sich nehmen können, wovon zu seiner Zeit. Da dieses seine grofsen Unbequemlichkeiten haben dürfte, so ist zu erwarten, dafs keiner sie übernehmen werde, ausser bei sehr fester Ueberzeugung, dafs der Ausspruch der Majorität die allgemeine Sicherheit zu Grunde richte, dafs er daher lieber ihrer Entscheidung beitreten werde, so dafs daher der Beschlufs einstimmig ausfalle. — Es wird daher in meiner Theorie stets, wie immer, nicht die Rechtsgültigkeit der Stimme der *Majorität*, sondern nur die der *Einstimmigkeit* angenommen; aber es wird behauptet, dafs diejenigen, die sich der sehr entschiednen Majorität, welche in unserm Falle, durch die Constitution gar füglich auf Sieben Achtel, oder wohl noch höher angesezt werden könnte, nicht unterwerfen wollen, dadurch aufhören, Mitglieder des Staats zu seyn, wodurch die Einstimmigkeit hervorgebracht wird. — Der Hauptpunkt, den man ja nicht aus der Acht zu

las-

